57e ANNEE (6e SÉRIE) No 31 12 JUIN 1947

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les jeudis*

**Mgr A. ROZIER**
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
**Directeur**

**F.-M. CATHERINET**
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
**Codirecteur**

## QUESTIONS
## de science ecclésiastique
### CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que penser, au point de vue moral, de la stérilisation humaine obtenue par intervention médicale ou chirurgicale, et plus spécialement de la stérilisation infligée par l'autorité civile judiciaire, à un coupable comme châtiment de sa faute ?

R. — 1. — Quand il s'agit de l'individu par rapport à lui-même, S. Alphonse admettait comme probable l'opinion de certains théologiens qui enseignaient que la castration des enfants en vue de la conservation de leur voix de soprano était permise ; et les anciennes théologies « *juxta mentem Sti Alphonsi* » notaient à la question : « *Controvertitur* ». C'était une porte assez large ouverte à la liberté ; car ce qui est possible pour une raison d'ordre matériel et temporel, l'est à fortiori, semble-t-il, quand un bien spirituel est en jeu. Aujourd'hui on limite le droit de mutilation personnelle au seul cas où l'exigerait la sauvegarde de la vie ou de la santé, à condition 1° que le mal de la mutilation soit moins grand que celui que l'on veut guérir ; 2° qu'elle soit un moyen efficace ; 3° et le seul. Qu'on puisse l'étendre de la guérison des maux physiques à celle des anormaux sexuels, la question reste en litige ; c'est un cas d'espèce qui regarde les médecins au moins autant que les théologiens. Les quelques cas de mutilations de soi-même, faits pour lutter contre des tentations ou pour expier des fautes, sont regardés comme dus soit à la bonne foi, soit à une inspiration divine particulière (Noldin, *De præceptis,* n° 328).

A propos de l'autorité civile et de son pouvoir en cette matière, Noldin écrit (*ibid.*) : « *Patet vasectomiam ab auctoritate publica* NEC IN POENAM CRIMINIS IMPONI, *nec tanquam medium impediendi generationes infirmas vel noxias adhiberi posse* ». Cette conclusion de Noldin ne parait pas douteuse, pour autant qu'elle envisage uniquement l'eugénisme ou la défense médico-sociale. Mais doit-on l'étendre avec la même rigueur à la stérilisation de caractère punitif ?

2. — Sur ce point, recueillons tout d'abord la doctrine de S. Thomas. Dans la IIa-IIae, quest. 64, art. 2, traitant de la mise à mort et de la mutilation, il reconnait au pouvoir civil un certain droit sur la vie et les membres de ses sujets à condition qu'il y ait eu crime ou délit et que ce genre de punition serve au bien commun. « Comme l'homme lui-même, écrit-il, doit être rapporté à la société dont il fait partie, il peut arriver que la perte d'un membre, quoique nuisible à tout le corps, tourne à l'avantage de la société elle-même, par la raison que ce sera là un châtiment propre à arrêter certains désordres. Ainsi donc, de même que l'autorité publique a le droit d'ôter la vie à quelqu'un pour certains crimes majeurs, de même elle peut le priver d'un de ses membres pour de moindres délits ». A la question 108, art. 4, ad 2, il se demande si la vengeance doit s'exercer contre ceux qui font le mal involontairement, et il affirme à nouveau que s'il s'agit de la peine de mort, de la mutilation ou autres châtiments corporels, ils ne peuvent être infligés qu'en cas de délit volontaire. « La justice humaine, dit-il, peut prononcer des peines qui imposent des pertes temporelles à l'innocent, mais elle ne doit infliger qu'au coupable la peine de mort, la mutilation, ou les autres châtiments corporels ». Donc, on ne peut en douter, spéculativement au moins, S. Thomas admet pour l'autorité civile un droit de mutilation, mais punitive seulement. Pratiquement l'admettrait-il encore aujourd'hui alors que la mutilation a disparu, en fait, de tous les codes civils ? On peut se le demander. Ce qui est sûr, c'est que dans les textes que nous venons de citer, il ne s'agit que de la mutilation en général. Faut-il y inclure la stérilisation telle qu'elle est comprise aujourd'hui, sous une forme ignorée de S. Thomas ? Ce serait, semble-t-il dépasser sa pensée que de l'affirmer.

3. — Examinons maintenant l'Encyclique *Casti Connubii.* Le Souverain Pontife y condamne la stérilisation eugénique et la distingue de celle qui serait imposée pour punir un crime. Il parle en effet de ceux qui « paraissent à raison de l'hérédité devoir engendrer des enfants défectueux ». Or après avoir stigmatisé ceux qui « trop préocupés de fins eugéniques voudraient voir les pouvoirs publics leur interdire le mariage », il écrit : « Bien plus, ils veulent que ces hommes soient de par la loi, de gré ou de force, privés de cette faculté naturelle par l'intervention médicale ; et il ne s'agit pas là d'une peine sanglante imposée par l'autorité publique comme châtiment d'un crime ou pour prévenir des attentats futurs de criminels : non, mais contre tout droit divin et humain, on attribue aux magistrats une faculté qu'ils n'ont jamais eue et qu'ils ne peuvent avoir légitimement ». Cette distinction, le S. Pont. semble bien la mettre sous le patronage de S. Thomas en se référant aux textes du Docteur Angélique cités plus haut. « Les magistrats n'ont d'ailleurs aucun droit direct sur les membres de leurs sujets ; ils ne peuvent jamais ni pour raison d'eugénisme ni pour aucun autre genre de raison, blesser et atteindre directement l'intégrité du corps, dès lors qu'aucune faute n'a été commise, et qu'il n'y a aucune raison d'infliger

une peine sanglante. Saint Thomas enseigne la même chose lorsque, se demandant si les juges humains peuvent infliger du mal à un homme pour prévenir des maux futurs, il le concède pour quelques autres maux, mais il le nie à bon droit et avec raison en ce qui concerne la lésion du corps : « Jamais, suivant le jugement humain, personne ne doit, sans avoir commis une faute, être puni d'une peine meurtrissante. » Rien d'étonnant, dès lors, que des théologiens n'hésitent pas à admettre, au moins en principe, la légitimité de la stérilisation punitive en se fondant pour cela sur l'autorité de l'encyclique et de S. Thomas (cf. *Ami*, 1931, p. 140).

Le P. Riquet dans un article sur la castration (*Cahiers Laënnec*, 1937, n° 3, p. 140), après avoir cité ces mêmes passages écrits : « De cet exposé de doctrine il ressort que la castration ne peut être légitimée qu'en deux cas : 1° castration thérapeutique ; 2° lorsque l'autorité civile croit indispensable pour le bien commun de l'infliger à des criminels pour réprimer la récidive d'actes gravement délictueux, (castration pénale) ». Mais d'autres théologiens plus nombreux affirment que l'encyclique ne permet aucune conclusion. C'est l'avis du P. Payen dans son livre *La Déontologie médicale d'après le droit naturel*. Il dit, parlant de la stérilisation par mesure punitive, « l'encyclique *Casti connubii* est muette sur ce sujet ». Selon lui, le Pape parle sans doute de la stérilisation « qui serait une peine sanglante imposée par l'autorité publique comme châtiment d'un crime », mais uniquement pour rappeler « que les eugénistes exagérés ne se placent pas à ce point de vue, qu'ils vont plus loin ». Si l'on objecte à cette interprétation qu'il est étonnant que le Pape insiste tant sur le pouvoir des magistrats en se référant à S. Thomas, on peut répondre que c'est pour mieux condamner les eugénistes qui ne peuvent même pas justifier leur théorie et leur pratique par le semblant de raison (quelle qu'en soit la valeur) tirée de la nécessité de réprimer des crimes. Bref, l'encyclique n'affirme pas nettement la licéité de la stérilisation punitive ; elle ne la condamne pas non plus formellement. La discussion, de l'avis des théologiens, reste permise.

4. — Dans son numéro du 13 mars 1947, l'*Ami* (p. 273) a mentionné le décret du St-Office du 22 février 1940 relatif à la stérilisation. Le doute proposé à la S. C. portait sur la stérilisation *directe* en général, sans autre précision. La S. C. a répondu négativement, en rappelant que la stérilisation eugénique a déjà été réprouvée par un décret du 21 mars 1931 ; ce qui laisse supposer que la condamnation présente s'étend plus loin. Mais faut-il y inclure la stérilisation punitive par l'autorité publique, dont cependant la possibilité restait tout au moins sujet de discussion après l'encyclique ? Tel n'est pas l'avis de Vittrant (*Théologie Morale*, n° 372, 3), qui, parlant de ce décret et se référant aux *Periodica* (février 1940, p. 149, b) écrit : « Le St-Office a rappelé, le 22 février 1940, que toute stérilisation *directe* de l'homme ou de la femme qui n'a pas un but thérapeutique immédiat, ou un but pénal légitime est nécessairement interdite ». Une telle interprétation du décret admise dans des ouvrages sérieux semble bien montrer que la légitimité de la stérilisation *punitive* reste une question discutable et que le décret de 1940 n'a pas été assez explicite pour dirimer la controverse sur ce point précis [1].

5. — Entrons maintenant dans l'examen des législations et des faits. Sans parler de l'Allemagne, hors de cause pour le moment, la loi existe en certains pays. D'après le P. Boigelot (*l'Infirmière et sa mission*, p. 70) le Danemark, la Suisse autorisent la castration, non pas seulement dans des buts eugéniques ou de défense sociale préventive, mais comme punition de délits ou crimes sexuels ; en y ajoutant même une intention, qui donne à la loi un caractère plus humain et peut être plus apte à la légitimer, l'intention « non plus seulement de punir, mais de supprimer la cause des délits, la sexualité morbide, de manière à pouvoir rendre au délinquant une liberté surveillée, sans crainte de récidive ». En fait de législation on ne sait ce que l'avenir réserve à notre pays et ce qui peut nous venir de l'Est ou de l'Ouest, du Vieux ou du Nouveau Monde. Et ceci intéresse la conscience des médecins qui peuvent être appelés à être les exécuteurs des sentences, celle des infirmiers et infirmières qui peuvent être amenés à y coopérer, celle des prêtres et confesseurs qui peuvent être sollicités pour un conseil.

6. — D'abord est-on obligé de condamner à priori la stérilisation punitive, considérée en soi ? Les théologiens qui l'affirment s'appuient surtout (ainsi le P. Payen) sur le fait que la stérilisation prive l'homme d'un droit naturel d'un caractère tout spécial. C'est en effet un droit non pas de l'individu comme tel, mais de l'espèce ; le but en est la procréation. De ce chef ce droit devrait être soustrait à tout pouvoir de l'autorité civile. Il est exact que c'est un droit de l'espèce ; c'est pour cela qu'il est plus sacré que les autres, que l'homme ne peut pas agir en cette matière comme il le peut en d'autres, ainsi qu'il le fait, par exemple, en disposant de son sang pour une transfusion. Ce droit doit donc être l'objet d'un respect beaucoup plus grand, tant de la part de l'intéressé que de l'autorité. Mais cela le rend-il absolument et par lui-même intangible ? La vie elle aussi intéresse l'espèce, et cependant elle n'est pas inviolable. Ne pourrait-il donc pas y avoir des exceptions ? Payen cite en référence Cappello. Or celui-ci déclare, il est vrai,

[1] Voici le texte de ce décret : Proposito... dubio « An licita sit directa sterilizatio, sive perpetua sive temporanea, sive viri sive mulieris », EE. ac RR. Patres Cardinales... die 21 Februarii 1940 respondendum decreverunt : « *Negative*, et quidem prohiberi lege naturæ, eamque, quoad sterilizationem eugenicam attinet, decreto hujus S. Congr. die 21 Martii 1931 reprobatam jam esse ». L'approbation papale est du 22 février 1940. (*Acta A. S.*, 5 mars 1940, p. 73). L'interprétation de Vittrant et des *Periodica* reste possible malgré la généralité sans restriction du décret. Voici pourquoi. La stérilisation opérée par un médecin pour sauver la vie à un malade (stérilisation thérapeutique) est une stérilisation *directe*, et reste cependant permise *positis ponendis* (cf. ci-dessus, n° 1) de l'avis de tous. Il ne semble pas que la S. C. ait voulu condamner, dans la généralité des termes qu'elle emploie, cette doctrine reçue en théologie, ou alors elle aurait dû la mentionner explicitement. *A pari*, elle aurait dû dire formellement qu'elle dirimait la controverse théologique, jusque là librement débattue, au sujet de la stérilisation punitive. A moins de déclaration future explicite de la S. C. sur ce dernier genre de stérilisation, il semble donc que *théoriquement* du moins, la liberté d'opinion subsiste.

illicite la stérilisation par l'autorité civile en général, et il donne pour appuyer son affirmation cette raison de la nature spéciale du droit dont il s'agit (*De Sacramentis*, vol. III, *de Matr.* n° 376). Mais y inclut-il la stérilisation à caractère punitif ? Ce n'est pas dit positivement. Il y a un inconvénient à traiter en général d'une chose qui comporte des points de vue divers et à donner pour l'ensemble, des arguments et une solution dont on ne sait s'ils concernent toute la question ou une partie. D'ailleurs que Cappello entende réprouver la stérilisation punitive, on peut le mettre en doute. Il en appelle, en effet, en conclusion à l'encyclique : « *Hodie expressa de hac re habetur doctrina tradita a Pio XI in encyclica « Casti connubii »*. Or, nous le disions ci-dessus et c'est l'avis du Dr Payen lui-même, l'Encyclique à laquelle se réfère Cappello n'a pas mis fin aux controverses relatives à la stérilisation punitive. Dès lors, de la nature spéciale du droit à la procréation on peut bien et on doit déduire que sa privation est une peine à envisager seulement pour des délits graves, une peine presque moralement équivalente à la mort ; mais qu'elle soit une peine absolument illicite en soi, il semble que, spéculativement du moins, on ne soit pas obligé d'aller jusque là.

7. — Mais autre chose est une discussion théorique, autre chose l'appréciation d'un acte concret vu avec toutes ses circonstances. Si l'on opine que la stérilisation punitive est un *droit* qui appartient à l'Etat il est évident que ce droit ne pourra *s'exercer* que dans certaines conditions. Et celles-ci pourraient bien être tellement difficiles à réaliser que l'usage du droit qu'on reconnaîtrait à l'Etat en devienne pratiquement purement platonique, et finalement lui soit dénié en pratique. Il ne suffit donc pas de déclarer, comme le P. Boigelot par exemple, (*op. cit.*, p. 84) : « Le droit naturel permet la stérilisation punitive quand celle-ci est une peine efficace proportionnée au délit. L'Etat peut condamner à mort un criminel ; *a fortiori* il peut le punir de la stérilisation ». Encore faut-il examiner les conditions exigées par ceux mêmes qui attribuent ce droit au pouvoir civil ; on s'apercoit alors que le problème est délicat, tellement délicat qu'on peut se demander si la conclusion, en définitive, ne doit pas plutôt être négative.

8. — La première condition, c'est qu'il y ait un délit, et un vrai délit. Et ceci élimine (il n'y a pas de désaccord sur ce point) les anormaux plus ou moins irresponsables, pour qui ne se pose pas la question de punition à proprement parler. Il n'y a point ici de difficulté.

Une autre condition, c'est qu'il doit y avoir proportion entre le délit et la peine. Or la peine est grave, très grave même, puisqu'il s'agit de la privation d'un droit de la personne et de l'espèce. Si donc elle peut être infligée, ce sera sans doute pour des délits sexuels, mais non pas n'importe lesquels. Il y en a déjà, c'est vrai, que la loi punit des travaux forcés, même à perpétuité. Ne pourrait-on en punir d'autres par des pénalités qui non seulement privent définitivement le coupable de l'*exercice* de son droit de procréer (réclusion perpétuelle), mais même lui ôtent définitivement *la possibilité physique* d'exercer ce droit ? Si l'on s'engage dans cette voie, il faudra dire par quels critères on détermine les crimes et délits susceptibles d'une aussi grave punition.

Ces critères, faut-il, avec quelques auteurs, aller les chercher dans les incidences de ces méfaits sur le bien commun de la société et même sur le bien particulier du délinquant ? Ce n'est pas sûr.

On a mis en avant la défense sociale. A elle seule la défense sociale ne suffirait pas à légitimer des mesures qui ne seraient en ce cas que préventives. Mais ne pourra-t-elle pas, le délit existant, donner une raison de sévir rigoureusement ? La peine se double alors d'un motif de bien commun, elle a pour but d'empêcher de nouvelles récidives. Soit ; mais on ne doit pas oublier qu'il s'agit de la privation d'un droit supérieur, un droit de l'espèce. Il faudrait donc que ce fût *efficace*, et qu'il n'y eût pas d'autre moyen d'assurer cette défense sociale. En est-il ainsi ? Nous retrouverons la question plus loin.

9. — A la peine et à l'intention de défense sociale peut encore s'ajouter l'intention de guérir le délinquant et de le ramener à une vie normale. Tout le monde convient que cette seule volonté de guérir ne suffit pas, non plus, pour que l'autorité civile s'arroge un pouvoir sur l'intégrité sexuelle de l'individu. Mais s'il y a en même temps un crime à punir, certains n'hésitent pas à penser qu'en ce cas, non seulement l'autorité publique aurait le droit d'agir, mais elle pourrait ne plus exiger un crime aussi grave pour légitimer son droit, puisque l'intérêt du coupable entrerait en ligne de compte. S'il y avait vraiment chez le législateur l'intention de guérir, surtout si l'espoir d'éteindre le mal était suffisamment fondé, ce nouvel aspect du problème demanderait réflexion. Mais en est-il ainsi, sinon spéculativement, du moins pratiquement ? A-t-on assez de certitude théorique et de garanties pratiques pour se croire en droit de trancher ce problème par une solution qui passe outre au droit sacré à la procréation. Il serait bien osé de répondre par une affirmation catégorique. On a beau invoquer la défense sociale et y ajouter l'intention de guérir, il faudrait encore, pour légitimer ce pouvoir de stérilisation punitive, démontrer que la peine sera assez efficace pour réaliser ces bonnes intentions. Et c'est là une autre condition, non moins délicate, à réaliser.

10. — Efficace, l'est-elle et jusqu'à quel point cette peine infligée dans le but de guérir ? Le P. Boigelot (*l'Infirmière et sa mission*, p. 85) semble l'admettre, et il cite à l'appui de son opinion le Dr. Vervaeck (*St. Luc médical*, 1936, n° 2, p. 170-171) qui écrit : « La castration chez les anormaux et délinquants sexuels donne de bons résultats en ce qui concerne la suppression de leurs tendances morbides ou de leurs délits graves, dans la très grande majorité des cas ; on peut évaluer le taux à 90 % ». Mais il ne s'agit que des hommes, car il ajoute : « Pour les femmes le motif médical ne semble pas valable. L'expérience restreinte qu'on en a tend à prouver que les délinquantes sexuelles par anormalité ne sont pas ou peu améliorées par la castration ». Le Dr Payen (*Déontologie*, p. 402) est loin d'être aussi affirmatif ; sur ce point, il ne distingue pas entre hommes ou femmes ; et il cite à l'appui de son opinion l'avis de plusieurs médecins (y compris le Dr. Vervaeck). Il admet seulement que ce

bon résultat est *possible* dans certaines conditions et qu'il appartient au professionnel d'étudier chaque cas donné.

Cela laisse tout au moins subsister une grave incertitude. Peut-on, dans ces conditions trouver là un motif suffisant pour attribuer à l'Etat un pouvoir comme celui de la stérilisation punitive ? Peut-on abandonner à l'appréciation, qui peut être arbitraire, de l'autorité civile, et cela pour un espoir qui reste malgré tout aléatoire, un droit aussi sacré que le droit à la procréation ? Ce serait beaucoup s'avancer.

11. — S'il s'agit de la défense sociale à assurer, la peine de la stérilisation paraîtra-t-elle plus efficace ? Elle le serait si le coupable ne pouvait plus, par la suite, continuer ses désordres. Or la stérilisation ne détruit pas l'instinct et l'activité sexuels. Elle l'augmente plutôt, comme beaucoup l'affirment avec raison. Le résultat de l'opération serait alors de créer pour le coupable de graves difficultés contre la chasteté, avec les répercussions sociales que l'on devine et que précisément on voulait éviter. C'est là dessus que se fondent certains théologiens qui réprouvent formellement et sans hésitation la stérilisation même punitive. Ferreres (*Casus conscientiæ*, vol. II, n° 1032) étudiant la question de la vasectomie punitive déclare : « *Status quidem poterit sive mortem, sive gravem mutilationem decernere, non autem eam quæ hominem impellat contra castitatem* ». Et Noldin écrit (*De præcep.*, n° 328) : « *Vasectomicus, vi hujus operationis, conjicitur in grave periculum peccandi. Ex quibus patet vasectomiam ab auctoritate publica nec in pœnam criminis imponi posse* ». A cela on peut objecter que, quand l'autorité punit quelqu'un de la prison et, qui plus est, de la détention perpétuelle, elle le met aussit dans une situation où il est tout autant et peut-être même plus exposé à la tentation ; car on ne peut mettre en doute l'influence très néfaste de la solitude, même sur ceux dont la punition n'a pas pour cause des délits sexuels.

12. — Cette considération a amené d'autres auteurs à envisager la licéité de la stérilisation punitive, non plus en fonction de la chasteté individuelle seulement, mais surtout par rapport à la défense sociale. Or, est-elle en réalité un moyen efficace de défense sociale ? Non, car si elle n'éteint pas l'instinct sexuel, si même elle l'augmente, elle n'est plus un moyen d'empêcher les récidives, et par conséquent elle n'atteint pas son but. A moins qu'on y ajoute autre chose pour en assurer l'efficacité, comme serait l'internement. Mais alors pourquoi ne pas s'en tenir là ? Et par conséquent il faut avouer qu'il est bien délicat de légitimer la stérilisation punitive, au point de vue de la défense sociale.

Il y en a cependant qui la tiennent pour un moyen efficace ; le P. Boigelot est de ce nombre. Mais ici encore il distingue entre les hommes et les femmes : « Du moins chez les hommes, dit-il, elle semble devoir réussir à empêcher de nouvelles récidives ». Il écrit « *elle semble* » : est-ce assez pour légitimer une mesure aussi grave, qui atteint un droit aussi sacré ? Même dans ce cas, il resterait encore une condition à réaliser, c'est que la stérilisation soit *le seul* moyen efficace.

13. — Il faut ici encore partir de cette considération que le droit qui est en jeu est d'une nature spéciale, et qu'à ce titre la partie du corps humain par laquelle s'exerce ce droit jouit d'une immunité plus grande. C'est pourquoi le pouvoir dont il est question ne pourra être légitimé que si, pour atteindre les buts visés (défense de la société, punition et amendement du coupable), il n'y a pas quelque autre moyen « plus respectueux, dit le P. Riquet, de l'intégrité humaine, et surtout pouvant laisser à l'individu pervers des possibilités de retour à une vie normale ». Or ce moyen, oserait-on dire qu'il n'existe pas ? Le P. Riquet (dans le même article des *Cahiers Laënnec*, 1937, n° 3, p. 141) affirme, en citant le P. Gemelli et le Dr. Lhermitte, que « dans l'état actuel de la science, la castration des anormaux sexuels ne semble pas avoir cette efficacité, et surtout que d'autre thérapeutiques réussissent à les améliorer ou du moins à les rendre inoffensifs ».

14. — Que conclure ? Ceci, semble-t-il. S'il est possible, en l'absence d'une décision formelle de l'autorité ecclésiastique qui trancherait la question, de discuter encore sur la légitimité de principe de la stérilisation punitive, il est difficile, sinon impossible, de prouver apodictiquement que ce droit appartienne au pouvoir civil. Le P. Merkelbach a le mérite de poser clairement le problème et de mettre dans sa réponse les nuances nécessaires. Pour la stérilisation punitive il n'ose pas trancher la question *de principe*, ni dans un sens ni dans l'autre ; mais c'est à la solution négative que *pratiquement* il se rallie. Il écrit : « *Imo ad punienda certa crimina, quantumvis auctoritati publicæ* COMPETERE POSSIT *potestas ea puniendi inflictione vasectomiæ aut sterilisationis, quod punctum a S. Pontifice in encyclica expresse reservatur, generatim tamen* NON VIDETUR CONVENIENS, *quia non est punitio apta* ». (*Summa theologiæ moralis*, t. II, *De virtutibus moralibus*, n° 370, p. 373).

Ainsi motivé, ce « *generatim non videtur* » est bien proche de « *nunquam videtur* » et il ne faudrait pas trop s'étonner si l'Eglise déclarait qu'elle tranche (ou même a déjà tranché dans la décision du St-Office de 1940) le débat dans le sens de la négative.

---

Q. — Est-il permis de se servir du texte du nouveau psautier pour le *Judica me* de la messe et éventuellement aussi pour le *Lavabo* (Ps. xxv) ?

La même question pourrait se poser aussi pour tous les rites où l'on récite un psaume quelconque. Bref, la question pourrait être posée de la façon suivante : Peut-on remplacer le texte de la Vulgate dans la Liturgie partout où l'on doit réciter un psaume ou fragment de psaume ?

R. — La réponse négative s'impose. L'usage de la nouvelle traduction du Psautier n'est autorisé *ad libitum* que pour la récitation du Bréviaire. Relisons le texte du Motu Proprio du 24 mars 1945 *In cotidianis precibus :*

« Hanc [novam interpretationem] iis omnibus qui officio tenentur Horarias Preces cotidie recitare, paterna offerimus voluntate... Concedimus ut eâdem [interpretatione], sive in privata, sive in publica recitatione, si libuerit, utantur... »

Il n'est pas question, dans ce texte, d'une autorisation qui porterait sur le Missel, ou le Rituel, ou le Pontifical. Cette autorisation sera peut-être

donnée un jour ; elle ne l'est pas actuellement. Personne n'a le droit de faire de son propre chef, une telle extension. Même pour le Bréviaire, le Souverain Pontife subordonnait l'usage de la nouvelle traduction, à la future mise au point, par Rome, d'une édition typique donnant la distribution liturgique du psautier entre les différentes heures de chaque jour de la semaine. Et le texte cité ci-dessus continuait par ces mots : « Concedimus ut..., si libuerit, utantur, postquam, ad Psalterium Breviarii Romani accommodata, ab Officina Libraria Vaticana in lucem edita fuerit ».

Le respect absolu des autres livres liturgiques s'impose d'autant plus aux personnes privées que le texte des Psaumes, notamment au Missel, n'est pas toujours conforme au texte de la Vulgate, car il utilise une version latine plus ancienne. Ajoutons que ces versets de psaumes, principalement dans le Missel encore, ont été ornés de mélodies de plain chant ; changer ces mélodies serait un crime au point de vue de l'art et de la piété ; adapter ces mélodies aux textes résultant de la nouvelle traduction constitue un problème si délicat que, devant cette difficulté, Rome a renoncé (du moins jusqu'ici) à changer le texte des antiennes du Bréviaire, en dépit de leur non concordance avec le texte du nouveau Psautier.

Concluons donc : dans l'état actuel des choses, c'est un *devoir* de ne pas étendre l'usage facultatif de la nouvelle traduction du Psautier au-delà de la récitation privée ou publique de l'Office divin.

---

Q. — Un de nos catholiques, appartenant, comme bien d'autres ici, à la franc-maçonnerie et qui vient d'être élu président avec le grade de 33e, m'affirme que cette association a perdu, depuis la guerre, sa haine antireligieuse et que dès lors les sanctions portées par l'Eglise contre elle sont pratiquement tombées en désuétude. Qu'en est-il ? Y a-t-il eu de la part de l'Eglise quelque atténuation récente à ses rigueurs ?

R. — Aucune atténuation n'a été apportée par l'Eglise au canon 2335 qui décrète l'excommunication *ipso facto* encourue par qui *donne son nom* à une secte maçonnique ; l'absolution en est réservée au St-Siège. Relisez les conséquences pratiques de cette excommunication : 1° quant au mariage religieux et à l'assistance du curé à ce mariage, can. 1065, § 1 et 2 ; 2° quant à la sépulture ecclésiastique, can. 1240, § 1 ; 1241 et 2339 ; 3° quant à l'admission dans une congrégation religieuse, can. 541, n. 1 et dans une association pieuse, can. 693, § 1.

La franc-maçonnerie n'a pas changé de position à l'égard de la religion, et spécialement de la religion catholique, dans l'ensemble du monde. Si vous croyez vraiment que sa virulence est très atténuée dans le milieu où vous exercez votre ministère de missionnaire, ce ne serait pas là un phénomène local, mais régional ; il n'aurait pu échapper à la vigilance pastorale des évêques de cette région : c'est à eux qu'il convient de soumettre vos doutes, et s'ils les regardent comme fondés, ils pourront, s'ils le jugent convenable, consulter le St-Siège et lui demander une ligne de conduite adaptée à ces circonstances régionales.

---

Q. — Je recours à l'*Ami* pour apporter un peu de lumière sur une question historique qui me parait d'importance.

S'il est vrai que, suivant l'Annuaire Pontifical 1947, le premier successeur de S. Pierre est Clet « lequel avait trouvé sa doublure dans Anaclet, qui disparaît » (*La Croix*, 27 février 1947), pourquoi, au Canon de la Messe, l'Eglise continue-t-elle de faire mémoire de Lin, qui ne figurerait pas dans la liste des Papes ? Et qui est-ce S. Lin dont nous faisons la fête et lisons la notice au Bréviaire le 23 septembre ?

R. — Il y a deux réponses à faire à la question posée.

I. L'article de *La Croix*, que vous citez, n'a pas résumé exactement l'*Annuaire Pontifical* (p. 9) [1]. Celui-ci, en effet mentionne, après S. Pierre :

*S. Lino, della Tuscia, 67-76.*
*S. Anacleto, o Cleto, Romano, 76-88.*
*S. Clemente, Romano, 88-97.*

II. Voici, en résumé, les données historiques sur S. Lin. La tradition chrétienne est tout à fait unanime à regarder saint Lin comme le premier successeur de saint Pierre. Il aurait régi l'Eglise à partir de 64, ou de 67, selon que l'on situe la mort de S. Pierre en 64 ou 67. Notre principale autorité sur sa place dans la liste des papes est de tout premier ordre : Saint Irénée, dans son *Adversus Hæreses* (livre III, chap. 3, n° 3 et suiv.), l'identifie, probablement avec raison avec le Linus qui est nommé dans la seconde épître à Timothée, IV, 21. Le *Liber Pontificalis* le nomme aussi comme premier successeur de saint Pierre, nous dirons tout à l'heure d'après quelles autorités, et lui assigne comme père un Toscan nommé Herculanus. Il lui donne, d'autre part, la qualité de martyr, ce qui est moins certain. Le même *Liber Pontificalis* déclare que Lin fut enseveli auprès de saint Pierre, au Vatican [2].

Venons-en à saint Clet ou Anaclet. C'est sûrement avec raison que l'on regarde ce deux noms comme désignant une seule et même personne. Nous parlions, ci-dessus, des autorités sur lesquelles est fondé le *Liber Pontificalis*. Ce catalogue des papes a été rédigé, croit-on, pour la première fois sous Boniface II, qui siégea de 530 à 532. Il a été constamment augmenté depuis lors. Les premières notices sont très brèves. Elles ne comportent que le nom du pape, son origine, la durée de son règne, ses décrets disciplinaires, ses constructions d'églises, ses ordinations, le lieu de sa sépulture. Plus tard — aux VIIIe et IXe siècles, — on y introduira des notices qui sont de véritables biographies. La première rédaction, celle qui fut faite sous Boniface II, n'allait que du début à Félix IV, qui devrait être appelé Félix III, pour des raisons qu'il serait trop long de rappeler, et qui a régné de 526 à 530 et fut le prédécesseur immédiat de Boniface II. Pour dresser son catalogue, l'auteur dut se servir des catalogues incomplets existant aupa-

[1] *Annuario Pontificio per l'Anno 1947*. — Città del Vaticano, Tipografia poliglotta Vaticana, 1947.

[2] On pourra voir notamment l'édition du *Liber Pont.* par Mgr Duchesne (t. I, publié en 1898, page 121). — Nous renvoyons aussi aux *Acta Sanctorum* (Grands Bollandistes), au t. VI du mois de septembre, publié pour la première fois en 1757, pages 539 et suiv. — Voir également Lightfoot, dans *Clement of Rome* (1890), pages 201 et suiv.

ravant. On connaît notamment le catalogue dit *de Libère* ou *Libérien* du *Chronographe* de 354, qui ne renfermait pas seulement la liste des papes, mais était une sorte de *calendrier officiel* ou *d'almanach d'Etat*, indiquant les jours de réunion du Sénat, les jours anniversaires des empereurs, la liste des consuls, les tables pascales, la liste des préfets de Rome, les jours de fête des martyrs romains et des évêques et une sorte de chronique de la capitale. Le catalogue dit *Felicianus* contient un abrégé de celui de Libère. Le catalogue de *Conon*, ainsi nommé de ce pape, en 686-687, est une seconde rédaction du *Liber pontificalis*, allant jusqu'à Conon.

Cela posé, voici comment se présente le problème de *Clet* et *Anaclet*. Dans le *catalogue libérien* le plus ancien et le plus officiel de tous, on trouve la succession suivante : Pierre, Lin, Clément, Clet, Anaclet, Evariste. — Chez les Donatistes, dans Optat de Milève et Augustin d'Hippone, même succession, mais au lieu de Clet et Anaclet, un seul nom : *Anencletus*. Déjà cela donne une doute. Dans Marcion, et le catalogue *Felicianus*, on retrouve le dédoublement, *Clet-Anaclet*, mais ces deux personnages sont situés *avant* Clément, tout de suite après Lin. Enfin, dans le catalogue de Conon, seconde rédaction du *Liber Pontificalis*, la série est la suivante : *Pierre, Lin, Clet, Clément, Anaclet, Evariste*. Clément est situé entre Clet et Anaclet, ce qui peut s'interpréter ou en ce sens qu'il y aurait eu réellement deux papes : Clet et Anaclet, ou que Clet aurait siégé, durant une absence ou une déportation de saint Clément, puis lui aurait cédé la place, à son retour, et aurait repris le pouvoir après sa mort, ce qui expliquerait le mot *Anaclet*, qui peut signifier : *Clet de nouveau.*

Aujourd'hui on considère comme plus probable : 1° que Clet a précédé Clément et qu'il fut le second successeur de Pierre, tout de suite après Lin. 2° qu'Anaclet n'est qu'une variante sans importance. Il est certain, en effet, que S. Irénée, Eusèbe, S. Jérôme, S. Epiphane, le canon de la messe nomment Clet immédiatement après Lin et avant Clément. Il est certain qu'on employait indifféremment le nom de Clet, ou d'Anaclet, ou Anenclet, pour désigner la même personne. Cela apparaît notamment dans S. Irénée, au lieu indiqué plus haut, et surtout dans S. Jérôme, qui emploie tantôt un nom tantôt l'autre. On donne, parfois, pour Clet ou Anaclet, comme on voudra le nommer, puisqu'on a le choix, les dates de 79 à 91. Tout cela est bien acquis, et c'est pourquoi nous ne devons pas être surpris de trouver au missel, comme d'ailleurs au martyrologe, une fête de saint Clet, uni à saint Marcellin, au 26 avril, et une seconde fête de saint Anaclet, seul cette fois, au 26 juillet. Comme c'est le même personnage, en le fêtant au 26 juillet, il faut prendre son nom au sens étymologique : *Clet pour la seconde fois*. On comprend sans peine, du reste, que la mise au point des livres liturgiques ne peut s'opérer au pied levé, qu'il y faut de longs travaux d'approche, qu'il est nécessaire de nommer une commission d'experts dont les études préliminaires seront nécessairement longues. Laissons à la sagesse de l'Eglise ces révisions qui ne semblent pas encore urgentes.

L. C.

---

Q. — Que penser de la « fausse Jeanne d'Arc », dont ont parlé certains journaux, à l'occasion de la fête de Ste Jeanne d'Arc ?

R. — Plusieurs de nos lecteurs nous ont interrogé en effet au sujet d'un article paru dans un hebdomadaire français au début de mai 1947, avec les titre et sous-titre que voici : « *L'Histoire contre la légende. — Le Vrai mystère de Jeanne d'Arc* ». Titre et sous-titre paraissaient promettre d'intéressantes précisions.

« Dans l'esprit des hommes, disait l'auteur, la légende aura toujours raison contre l'Histoire. Car ils préfèrent leur plaisir à toute vérité. La légende les flatte. La légende est née d'eux. Ils l'aiment. Jeanne d'Arc a sa légende. L'histoire ne peut rien contre elle. Le personnage mythique s'est entièrement substitué au personnage historique. »

A lire ces lignes, on se demande : L'auteur est-il sérieux ? Est-ce un pince-sans-rire qui s'amuse à nos dépens ? Est-ce un simple « fumiste » ? Ou croit-il réellement qu'il détient, lui, le secret de l'histoire contre la légende de la sainte nationale ? Ce serait une gageure bien étrange !

Avant toute dicussion, on peut lui opposer la question préalable : il y a eu quatre procès de Jeanne d'Arc, celui de Poitiers, peu après son arrivée à Chinon, — celui de Rouen où elle fut condamnée à mort après de nombreux interrogatoires, — celui de réhabilitation, en 1456, vingt-cinq ans après sa mort, — enfin celui de béatification et canonisation, qui ne fut pas le moins méticuleux ni le moins étudié. De ces quatres procès, nous en possédons trois. Seul, le premier nous manque, celui de Poitiers, et il fut, des quatre, le moins important pour nous, car il précéda toute l'histoire publique de l'héroïne et ne comporta aucun témoignage de son milieu d'origine. Au contraire, le procès de Rouen, avec ses partis-pris, avec ses ruses, ses traquenards, et les réponses de la Pucelle, et sa simplicité, sa foi, son courage, nous fournit déjà une documentation de tout premier ordre. Il faut en dire autant du procès de réhabilitation. Là on a fait comparaître des multitudes de témoins. Nous en avons sous les yeux, en écrivant ceci, la liste impressionnante, au tome III de l'ouvrage décisif de Jules Quicherat [1]. Si cet ouvrage a été, à une date récente, amélioré par une publication de P. Champion, il n'en garde pas moins toute sa valeur. Tous les documents qu'il contient ont été classés par un maître de notre Ecole des Chartes. Si donc, il y a, dans la magnifique aventure de Jeanne d'Arc, un aspect de légende, l'histoire est en mesure de fournir ses preuves et *ces preuves sont péremptoires*. Voici en effet ceux qui ont connu la Pucelle : ceux d'Orléans en tête, derrière le comte de Dunois et Raoul de Gaucourt. Ils sont une quarantaine et chacun d'eux rappelle ce qu'il sait de la Libératrice. Viennent ensuite les témoignages issus de Paris et de Rouen : ce sont, pour une part, ceux d'anciens adversaires, voire de juges ou de greffiers du procès de Rouen. Une place à part et réservée au témoignage de Jean d'Aulon, son page de jadis. Naturellement, on a entendu aussi tous les survivants de l'époque de sa jeu-

[1] J. Quicherat. — *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, 5 vol., Paris, 1841-49.

nesse, à Domremy. Et Quicherat a pris soin d'ajouter à cela les témoignages extra-judiciaires les plus importants sur la Pucelle, tels que ceux de Gerson, de l'évêque de Périgueux, des évêques de Lisieux, du Mans, d'Avranches, de l'archevêque d'Embrun, Jacques Gélu, puis de tous les contemporains qui ont parlé d'elle, en bien comme en mal.

Enfin, le procès de béatification comporte deux volumes en latin, le premier sur les vertus, en 1901, le second sur les miracles, en 1907. Pour ce qui est des deux miracles encore exigés pour procéder de la béatification à la canonisation, celui qui écrit ces lignes eut l'honneur, en 1909, d'être le premier rapporteur de l'un de ces miracles, la guérison subite d'une lyonnaise, Thérèse Bellin, atteinte de plusieurs maladies mortelles et arrivée, au moment de sa guérison, à l'article de la mort. L'un des chercheurs les plus minutieux, parmi ceux que mit en mouvement le procès en cours de Rome, fut le P. Ayrolles [2]. Rarement autant de travail, de conscience, d'érudition, de méthode ont été appliqués à un problème d'histoire. Les vies de Jeanne d'Arc se sont multipliées depuis cent ans. Des hommes de première valeur scientifique, un Sepet, un Vallon, un Lecoy de la Marche, un Lefèvre-Pontalis, un Gabriel Hanotaux, un Debout, un Dunant et bien d'autres que l'on pourrait nommer, se sont attachés à raconter cette splendide histoire et à exorciser toute légende ! Et l'on voudrait nous faire croire qu'ils ont, au contraire, adopté la légende et enterré l'histoire ! De qui se moque-t-on ? Ne serait-ce pas à désespérer de toute certitude historique, si tant de témoignages, tant d'enquêtes, tant d'études savantes étaient vains, si les premiers historiens de France et d'ailleurs avaient tous été dupes d'illusions ou de préjugés, et s'il fallait s'en remettre, sur la réalité en ce qui concerne Jeanne d'Arc à l'auteur qu'invoque l'article en question, celui qu'il nomme « le professeur Thalamas » !

*A priori,* et avant toute discussion de textes, l'on se refuse donc à suivre l'essayiste. Il nous en voudrait lui-même, croyons-nous, de le prendre au sérieux. Admettons donc qu'il s'agit là d'une pure et simple mystification ; car s'il s'agissait d'une véritable ignorance, elle serait démesurée et impardonnable. Notre auteur aura voulu jeter un caillou dans la mare, pour voir les ronds qui s'y formeraient ! Mais il nous donne du moins l'occasion de rappeler ici, avec quelque détail, l'étrange aventure de la « Fausse Pucelle », entre 1436 et 1440.

* *

Nous ne nous arrêterons pas aux premières allégations de l'article en question. Quand on nous dit :

« En fait, c'est une gaillarde, une luronne qui ne mâche pas ses mots et ne maintient pas ses gestes, »

c'est peut-être écrit en un français contestable, mais nous croyons que le propos est vrai et cela n'est pas pour nous déplaire. Avons-nous jamais présenté une Jeanne d'Arc en sucre d'orge, toute timide et anémique, une jeune fille mièvre et bigotte, sans personnalité ni vigueur ? A Dieu ne plaise ! Jeanne était vive, simple, franche, et parlait une langue colorée et crue. Elle montait fort bien à cheval, elle partageait les fatigues de la guerre, elle vivait avec les soldats dans les camps, elle savait parler en chef et se faire obéir. Cette fermeté, ce « cran » physique et moral, cette énergie du corps et de l'âme, c'est cela même qui enchante en elle ! Qu'on ne nous parle pas de visions consécutives à l'on ne sait quelles tares nerveuses. Elle entendait ses « Voix », mais elle n'était fermée à aucun des bruits de la terre. Elle vivait près de Dieu, mais elle gardait les deux pieds solidement au sol. Les réalités de l'au-delà ne lui cachaient pas le moins du monde celles de ce côté-ci. Notre auteur rend du reste hommage à sa vertu :

« Elle est chaste, avec rigueur, écrit l'auteur très justement. La vie des camps la contraint parfois à la promiscuité... mais [elle] n'autorise aucune familiarité. Et à qui s'autoriserait (*sic*) une grivoiserie, elle baille de forts soufflets. »

Eh bien ! c'est justement ce que nous soutenons aussi et c'est ce que nous appelons *la santé* physique et morale de notre jeune sainte.

Mais on se demande pourquoi sa vertu, son sens de l'honneur, sa verdeur de paroles, sa promptitude de gestes ne seraient pas compatibles avec une naissance paysanne.

« Bref, nous dit-on, en tout, elle se comporte si peu comme une bergère que se pose le problème de sa naissance... »

Ici, nous ne comprenons pas ! L'auteur de l'article croit-il que certaines vertus, comme celles qu'il reconnaît à Jeanne, ne croissent que dans les milieux aristocratiques ? Il en vient à faire de Jeanne « une bâtarde de sang royal élevée loin de la cour et qui se fit reconnaître ». Cela rappelle un certain passage de l'*Heptaméron* de Marguerite de Valois, où les personnages d'un conte s'étonnent que les *manants* soient capables d'éprouver le sentiment de l'amour tout comme les gens de la noblesse ! De tels préjugés ne sont plus de notre temps et nous ne voyons pas pourquoi une bergère ne serait pas capable des plus hautes vertus chrétiennes aussi bien qu'une « bâtarde de roi » !

Mais il faut en venir à l'histoire fantastique de la « fausse Pucelle ». On dirait, à lire l'article en question, que son auteur vient tout juste de se documenter sur cette légende et qu'il en est resté abasourdi, parce qu'il ignore que la réfutation complète de l'authenticité de la « fausse Pucelle » a été administrée à maintes reprises déjà, et notamment par Lecoy de la Marche, dans son livre sur *Le roi René, sa Vie et son administration*, 1875, t. I ; p. 308-338, et par G. Lefèvre-Pontalis, dans *La Fausse Jeanne d'Arc*, Orléans, 1895.

Le pauvre homme dit avec confiance : « Il faut ici fournir les textes ». Et il cite la *Chronique* du Doyen de Saint-Thibaud de Metz. Cette Chronique a été publiée par dom Calmet, au XVIII[e] siècle, dans son *Histoire de Lorraine*. Mais longtemps auparavant, dès 1683, le Père Vignier, avait donné, dans le *Mercure galant*, l'extrait concernant la fausse Pucelle. Le public donna un moment dans cette erreur, à la suite de la publication du *Mercure*, parce qu'il ignorait que, dès 1650, Symphorien Guyon, dans son *Histoire d'Orléans*, avait réduit à sa juste valeur le témoignage du chroniqueur messin, que celui-ci s'était corrigé ou avait été corrigé par quelque contemporain, puisque dans

[2] *La vraie Jeanne d'Arc*, 5 vol. grd in-8, Paris.

un manuscrit de sa Chronique, l'apparition de la fausse Pucelle est reconnue comme une supercherie.

Voici d'abord le passage de la Chronique le plus affirmatif ; je me borne à moderniser l'orthographe :

« L'an 1436, fut sire Phelepin Marcoultz maître-échevin de Metz. Icelle année, le 20e jour de mai, vint la Pucelle Jeanne, qui avait été en France, à la Grange-aux-Hormes, près de Saint-Privat et y fut amenée pour parler à aucuns seigneurs de Metz et se faisait appeler Claude. Et le propre jour, y vinrent voir ses deux frères, dont l'un était chevalier et s'appelait messire Pierre et l'autre, Petit-Jean, écuyer. Et pensaient qu'elle fût brûlée, et tantôt qu'ils la virent, ils la reconnurent et aussi fit-elle, eux. Et le lundi, 21e jour dudit mois, ils emmenèrent leur sœur avec eux à Bacquillon et lui donna le sire Nicole Lowe, chevalier, un roussin du prix de 30 francs et une paire de houseaux, et le seigneur Aubert Boulay un chaperon et sire Nicole Groingnat une épée. Et ladite Pucelle saillit sur ledit cheval très habilement et dit plusieurs choses au sire Nicole Lowe, dont il entendit bien que c'était celle qui avait été en France [3] et fut reconnue par plusieurs signes, pour la Pucelle Jeanne de France, qui amena sacrer le roi Charles à Reims. Et voulurent dire plusieurs qu'elle avait été brûlée à Rouen en Normandie. Et parlait le plus de ses paroles par paraboles et ne disait ni le dehors ni le dedans de son intention et disait qu'elle n'avait point de puissance avant la Saint-Jean-Baptiste. Mais quand ses frères l'eurent emmenée, elle revint tantôt en les fêtes de la Pentecôte en la ville de Mareville, chez Jean Quenast ; et se tint là jusques environ trois semaines et puis se partit pour aller en Notre-Dame-de-Liance, elle troisième [4], et quand elle voulut partir, plusieurs de Metz allèrent la voir à la dite Mareville et lui donnèrent plusieurs jeux (ou joyaux) et là reconnurent-ils que c'était proprement Jeanne la Pucelle de France. Et adonc lui donna Joffroy Dex un cheval et puis s'en alla à Arlon, une ville qui est en le duché de Luxembourg.

Item, quand elle fut à Arlon, elle était toujours au côté de Madame de Luxembourg et y fut grand pièce [5] jusques à tant que le fils du comte de Warnebourg l'emmena à Cologne. Et l'aimait ledit comte très fort et tant que, quand elle voulut venir, il lui fit faire une très belle cuirasse pour elle armer. Et puis s'en vint à la dite Arlon, et là fut fait le mariage de messire Robert des Hermoises, chevalier, et de ladite Jeanne la Pucelle. Et puis après s'en vint ledit sieur des Hermoises avec sa femme la Pucelle demeurer en Metz, en la maison dudit sire Robert qu'il avait devant Sainte-Sigolène et se tinrent là jusques à tant qu'il leur plut. »

Tel est le texte principal sur lequel repose l'histoire de la fausse Pucelle. Qu'en résulte-t-il ? Qu'une intrigante, ayant fortuitement une ressemblance frappante avec Jeanne, entreprit de se faire passer pour elle, sans expliquer nettement comment elle avait échappé à la mort, ni ce qu'elle avait fait dans l'intervalle de 1431 à 1436. La ressemblance fut assez forte pour tromper les frères de la vraie Pucelle eux-mêmes, et pour abuser une foule de contemporains plus ou moins crédules. Cette femme qui se nommait Claude et se faisait appeler Jeanne, trouva moyen de se faire épouser par un seigneur, appelé ici des Hermoises, mais qui se nommait réellement Robert des Armoises. La Chronique ne nous dit pas ce que fit la prétendue Pucelle, après le séjour fait avec son mari à Metz. Mais d'autres sources nous renseignent. Du moment qu'elle se donnait pour Jeanne la Pucelle, il fallait bien qu'elle finît par se présenter au roi de France, Charles VII. Epreuve suprême, où elle jouait gros jeu, et à laquelle elle semble s'être préparée avec une grande astuce. Voici en effet ce que raconte un autre chroniqueur, nommé Pierre Sala, qui n'a rien à voir avec le précédent et qui par conséquent le confirme en partie. Ce Pierre Sala a écrit un livre intitulé *Hardiesses des grands Rois et Empereurs*. Il était, semble-t-il, le fils d'un juge au Parlement, avait été valet au service de Louis XI et de Charles VIII, puis maître d'hôtel de Louis XII. Il finit ses jours à l'hôtel royal de l'Antiquaille à Lyon. Ce fut dans cette ville qu'il offrit son livre des *Hardiesses*, au vainqueur de Marignan, le jeune et brillant François Ier, en 1516. C'est dans ce livre que Pierre Sala, dont une rue de Lyon rappelle encore le nom, rapporte le récit que lui avait fait, longtemps auparavant, Guillaume Gouffier, seigneur de Boisy, au sujet de la Pucelle d'Orléans. Il donne, comme les tenant de Boisy qui avait bien connu Charles VII, des détails très précieux sur la vraie Jeanne d'Arc. Puis il raconte comment fut démasquée la fausse. Citons textuellement :

« En outre, me conta ledit seigneur (le sire de Boisy) que, dix ans après [6], fut ramenée au roi une *autre Pucelle affectée, qui moult ressemblait à la première* [7]. Et voulait-on donner à entendre, en faisant courir bruit, que c'était la première qui était ressuscitée [8]. Le roi, oyant cette nouvelle, commanda qu'elle fut amenée devant lui. Or, en ce temps était le roi blessé en un pied et portait une botte fauve, par laquelle enseigne, ceux qui cette trahison menaient [9], en avaient averti la fausse pucelle, pour ne point faillir à le reconnaître entre ses gentilshommes. Advint que, à l'heure que le roi la manda pour venir devant lui, il était en un jardin sous une grande treille. Si, commanda à l'un de ses gentilshommes que, dès qu'il verrait la Pucelle entrée, qu'il s'avançât pour la recueillir, comme si il fut le roi [10], ce qu'il fit. Mais elle venue, connaissant aux enseignes susdites que ce n'était pas lui, le refusa, si vint droit au roi. Dont il fut ébahi et ne sut que dire sinon, en la saluant bien doucement, lui dit : « Pucelle, m'amie, vous soyez la très bien revenue, au nom de Dieu qui sait le secret entre vous et

[3] Il faut se souvenir que Metz n'était pas alors en France. La ville ne fut réunie à la France, avec Toul et Verdun, qu'en 1552.

[4] C'est-à-dire avec deux compagnons.

[5] Longtemps.

[6] L'entrevue aurait donc eu lieu en 1441, dix ans après la mort de la vraie Jeanne. On voit que la fausse Pucelle avait retardé le plus possible le moment de l'épreuve décisive, car si elle avait été la vraie Jeanne d'Arc, pourquoi aurait-elle attendu de 1436, date de sa première apparition à Metz, jusqu'à 1441, pour se présenter à un roi qui lui devait sa couronne !

[7] Pierre Sala n'a donc pas de doute sur la fausseté de cette seconde Pucelle.

[8] Notons bien ce détail. A toute rigueur, on aurait pu admettre que Jeanne la Pucelle avait trouvé moyen de s'échapper des mains des Anglais qui, pour sauver la face, en avaient fait brûler une autre. Mais la fausse Pucelle n'ose pas aller contre la certitude de tant de témoins de la mort de la vraie Jeanne. Elle fait courir le bruit non pas qu'elle s'est échappée de la prison de Rouen, mais qu'elle est ressuscitée ! *La facilité avec laquelle certains la crurent est simplement une preuve de l'admiration prodigieuse provoquée par la carrière de Jeanne.* On croyait tout possible, dès qu'il s'agissait d'elle !

[9] Il y avait donc une sorte de complot pour tromper le roi. Jeanne des Armoises avait des partisans intéressés à sa réussite !

[10] On notera que c'était exactement la même ruse dont le dauphin Charles s'était servi, en 1429, à Chinon, en recevant la vraie Jeanne.

moi. » Alors, miraculeusement, après avoir ouï ce seul mot, se mit à genoux devant la roi cette fausse Pucelle, en lui criant merci [1] et sur le champ confessa toute la trahison dont aucuns furent justiciés très âprement, comme en tel cas bien appartenait » [2].

* *

La fausse Pucelle avait donc été démasquée, car elle ignorait le secret qui existait entre la vraie Jeanne et le roi, secret qu'elle lui avait dit, à Chinon, pour lui donner confiance en sa cause, et que Pierre Sala a rapporté à la page précédente. On sut dès lors que Jeanne des Armoises était une simulatrice. Elle avait un parti qui se servait d'elle. De qui s'agit-il ? Nous l'ignorons. Mais, d'après Sala, il y eut contre eux de rudes sanctions.

On s'explique dès lors que le chroniqueur de Metz, revenant sur son récit, que nous avons rapporté plus haut, dans une nouvelle copie de son manuscrit — ou peut-être rectifié après coup, dans une copie faite après lui — offre une rédaction toute différente de son premier exposé. Dans cette nouvelle rédaction, il est bien toujours question des gens que Jeanne des Armoises avait réussi à tromper et qui lui avaient donné un cheval de 30 francs — se rappeler que le cheval donné à la vraie Jeanne à Vaucouleurs, en 1429, avait coûté 16 francs, — des houseaux, un chaperon, etc. Tout le reste du récit est identique à ce que nous avons vu, mais l'erreur a été reconnue, entre temps, et le chroniqueur écrit maintenant :

« Messire Philippe Marcouls, par an 1436. En cette année vint une jeune fille, laquelle se disait la Pucelle de France, et jouant tellement son personnage que plusieurs en furent abusés et par espécial tous les plus grands. »

On voit combien le ton a changé depuis la première rédaction [3]. Nous sommes donc en présence d'une véritable rétractation. Quicherat donne encore quelques documents curieux sur les tentatives de cette Jeanne des Armoises, pour se faire fêter dans Orléans. Nous possédons un extrait des comptes de la ville, indiquant un don de la cité à un courrier, nommé Fleur-de-Lis, qui avait apporté à la cité une lettre de la fausse Pucelle, puis un don plus important pour le frère de Jeanne, d'autres encore, à l'occasion de lettres écrites par Jeanne des Armoises. On a l'impression : 1° que de la part de l'aventurière, il s'agit de véritables escroqueries, — et 2° que de la part du frère de Jeanne d'Arc, il y avait une foi naïve en la réalité de la résurrection de sa sœur. Mais en 1439, la simulatrice avait fait mieux, et elle était venue à Orléans. On lui avait offert un vin d'honneur, le 18 juillet, — dix pintes et chopines — chez Jacquet Leprestre. Autant le lendemain, chez le même, puis un banquet, le 30 juillet, arrosé cette fois de 21 pintes de vin. Jeanne des Armoises avait reçu de la cité « pour le bien qu'elle a fait à la dite ville durant le siège », 210 livres [4].

[1] En lui demandant pardon.

[2] Tous nos textes sont cités d'après Quicherat ; celui-ci se trouve au tome IV, p. 281.

[3] Dans Quicherat, tome V, p. 321-323, première rédaction, p. 323, seconde rédaction.

[4] Pour se représenter la valeur d'une telle somme, il suffit de se rappeler le prix du cheval d'honneur qu'on avait offert à la fausse Jeanne, à Metz, 30 francs. La ville lui donnait la valeur de 7 chevaux. Au prix où nous les voyons, cela ferait aujourd'hui bien près d'un de nos millions !

Il semble que ce fut après cette réception de Jeanne des Armoises par la ville d'Orléans, que le roi Charles VII voulut la voir à son tour. Et nous avons dit ce qu'il en advint. Les braves bourgeois d'Orléans durent comprendre qu'ils avaient été joués.

* *

Pour conclure cette fastidieuse démonstration, nous ne saurions mieux faire que de rapporter, toujours d'après Quicherat (V, 336), un extrait du livre des *Femmes célèbres* d'Antoine Dufaut, provincial des Dominicains et confesseur de Louis XII et Anne de Bretagne, puis évêque de Noyon. Son livre est de 1504 :

« Il a bien été, écrit-il, depuis, une faussement surnommée Pucelle, du Mans, hypocrite, idolâtre, invocatrice, sorcière, magique, lubrique, dissolue, enchanteresse, le grand miroir d'abusion, qui, selon son misérable état, essaya à faire autant de maux que Jeanne la Pucelle avait fait de biens. Après sa chimérique, feinte et mensongère dévotion, de Dieu et des hommes délaissée, comme vraie archipaillarde, tint lieux publics. De laquelle, pour l'honneur des bonnes et vertueuses, n'en veux plus longuement écrire. »

Comme éloge funèbre de la fausse Pucelle, c'est complet. Il y a de fortes chances que cette Jeanne des Armoises soit la même qu'une certaine Jeanne de Sermaises, dont il est question, en Anjou, dans une lettre de rémission du bon roi René. Cette Jeanne de Sermaises, ou des Armoises, aurait épousé en secondes noces un Angevin, nommé Jean Douillet. Qu'avait-elle fait en Lorraine ? On l'ignore, mais une certaine famille de Lorraine, les Saumoussay, l'avaient fait jeter en prison. Et dans l'accusation portée contre elle, on relevait surtout le fait de s'être donnée longtemps pour la Pucelle :

« Elle s'était fait appeler, pour longtemps, Jeanne la Pucelle, dit le document, en abusant et faisant abuser plusieurs personnes qui, autrefois, avaient vu la Pucelle qui fut à lever le siège d'Orléans. »

Sur l'ordre du roi René, l'aventurière fut relâchée, mais on lui interdit, durant cinq ans, le séjour dans la ville de Saumur, et on lui prescrivit que « dorénavant, elle se portera honnêtement en habit aussi bien qu'autrement, ainsi qu'il appartient à femme de faire ». Ce document est de février 1457, et dès lors, la simulatrice disparaît de l'histoire.

Et ce n'est pas un article aussi tristement décevant que celui dont nous parlons, qui l'y fera rentrer avec l'auréole de la vraie Libératrice de la France.

L. C.

## LITURGIE

Q. — Dans le cas où l'on aurait obtenu de l'Ordinaire l'autorisation d'ériger un autel pour la célébration de la messe face au peuple, où devrait-on situer le tabernacle ?

Serait-il permis de le placer en arrière de cet autel, c'est-à-dire la porte ouvrant vers le peuple, mais derrière le dos du célébrant ? — On m'assure qu'il est ainsi placé dans un certain nombre de monastères.

R. — I. Pendant longtemps, la manière de garder la réserve eucharistique varia selon les pays et

même selon les églises [1]. Cependant, l'emploi d'un tabernacle établi pour cela sur le milieu d'un autel [2], — emploi dont on avait pu constater la spéciale convenance, — se généralisa peu à peu, et finit par devenir obligatoire dans toute l'Eglise latine. Aussi le Rituel romain contint-il, dès sa première édition officielle, approuvée par Paul V (Bulle *Apostolicæ Sedi*, 17 juin 1614), la prescription que voici : « *Hoc autem tabernaculum... in altari majori vel in alio... sit collocatum* » (tit. IV, c. I, n. 6). Cette rubrique demeura inchangée dans les éditions suivantes du Rituel romain, jusqu'à celle de 1925 exclusivement.

Il arriva par la suite que la S. C. des Rites eut à rappeler la persistance de cette même prescription. C'est ainsi v. g. que, le 21 août 1863, sur l'ordre du pape Pie IX, elle adressa à un certain nombre d'Ordinaires une circulaire [3] dans laquelle, en ce qui concernait la réserve eucharistique, elle déclarait : « Quod vero attinet ad custodiam Ssmi Sacramenti, eadem S. Congregatio [Rituum], Sanctitatis Suæ nomine, omnino prohibet illud alio in loco servare, præterquam in tabernaculo in medio altaris posito [4]. »

Plus précises encore sont les injonctions formulées dans le Code et dans la nouvelle édition du Rituel, car il y est stipulé que le tabernacle habituel de la réserve eucharistique doit être établi *à demeure* [5] sur le milieu d'un autel. « Ssma Eucharistia servanda est in tabernaculo inamovibili in media parte altaris posito » (can. 1269, § 1). — « ...Eaque [pyxis conservetur]... in tabernaculo inamovibili in media parte altaris posito et clave obserato » (Rituel, tit. IV, c. I, n. 5).

Supposé donc que, dans l'agencement nouveau envisagé par notre consultant, le tabernacle du Saint-Sacrement dût être érigé hors de tout autel, cet agencement serait, par là-même, inadmissible : « Si quæras, — dit, à ce propos Cappello [6], — utrum ex consuetudine possit asservari Eucharistia in tabernaculo ad latus altaris vel alibi posito, *negative* respondemus attentis legibus liturgicis. » Evidemment, il faut excepter le cas où l'on aurait obtenu pour cela un indult et où, par ailleurs, seraient évités les inconvénients signalés au § II de la présente réponse.

II. En toute hypothèse d'ailleurs, — même si le tabernacle en question était sur un autel, — l'agencement dont il s'agit serait inadmissible pour d'autres motifs encore.

*a*) Du fait que le tabernacle de la réserve eucharistique se trouverait placé directement en arrière — et, sans doute, à une très petite distance — du prêtre célébrant la messe, il serait impossible à ce dernier d'éviter, dans le cours de la célébration, plusieurs irrévérences envers le Saint-Sacrement, car l'observation des rubriques du Missel l'empêcherait pratiquement de tenir compte de cette présence très proche.

*b*) D'autre part, durant la célébration de la messe face aux fidèles, pour communier ceux-ci, le cas échéant, avec des hosties consacrées à une messe précédente, le prêtre devrait, à un moment, quitter l'autel et aller prendre dans le tabernacle le ciboire qui y est renfermé. Ce serait là, certes, un déplacement anormal, et non prévu par les rubriques ni par les auteurs qui, tous, supposent que, dans le cas, le tabernacle se trouve à l'autel même où la messe est dite.

*c*) Enfin, si quelque jour, l'agencement susdit était réalisé, la dévotion eucharistique des fidèles s'en montrerait probablement assez peu satisfaite. Il est à craindre, en effet, que, lorsqu'ils viendraient à l'église hors du temps des messes, — v. g. pour assister à un « salut » donné avec le ciboire [7], ou pour faire leur visite au Saint-Sacrement, — plusieurs de ceux d'entre eux qui se tiendraient alors dans la nef, ne puissent avoir la consolation d'apercevoir de leur place le tabernacle, car le nouvel autel leur en intercepterait plus ou moins complètement la vue.

III. On le voit, le projet sur lequel on nous consulte, ne peut être maintenu tel quel.

Quant aux exemples allégués en sa faveur, ils ne sauraient être pris en considération, car, — selon le mot que, dans le concile provincial de Rome, Benoît XIII prononça au sujet des choses de la liturgie, — « ce n'est pas sur ce qui se fait, mais bien sur ce qui doit se faire, qu'il faut se régler. » (Tit. XV, c. 1).

Par conséquent, si, dans l'église dont parle notre consultant, il n'y avait pas de chapelle ou d'autel secondaire où la réserve eucharistique pût être honorablement gardée, il serait nécessaire que le tabernacle fût fixé sur le milieu de l'autel principal [8], c'est-à-dire, — si nous ne nous trompons, — du nouvel autel.

[1] Sur les divers modes antiques de conservation de la sainte Eucharistie, voir : Mabillon, *In Ordinem Romanum commentarius prævius*, c. XX (P. L., t. LXXVIII, col. 931-932) ; — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, art. *Colombe eucharistique*, p. 188-190 ; — Mallet, *Cours élémentaire d'archéologie religieuse*, t. II, *passim* ; — Corblet, *Histoire... du sacrement de l'Eucharistie*, t. I, l. XII, p. 517-575 ; — Gasparri, *Tract. canonicus de Ssma Eucharistia* (1897), t. I, p. 257, n. 984, et p. 262-263, n. 992-993 ; — surtout Maffei, *La réservation eucharistique* (1942).

[2] Il doit néanmoins y avoir sur la table de l'autel, en avant du tabernacle, un espace libre assez grand pour qu'au besoin l'on puisse y étendre en entier un corporal : « Tabernaculum Ssmæ Eucharistiæ... a fronte altaris summa procul collocatum exstet, non minus cubito et unciis sexdecim, ita ut corporale late expendi et pyxis, si casus accidat, commode in altari poni possit. » (Gavanti, *De mensuris sacræ supellectilis* [append. aux rubr. du Missel]).

[3] Ce n'était pas, — comme on l'a dit, — une lettre particulière, adressée soit à l'évêque de Limbourg (Gasparri, *loc. cit.*, n. 993), soit à l'archevêque de Malines (Barbier de Montault, *Traité pratique de la construction... des églises*, t. I, p. 189, note 2). La circulaire avait également pour objet un autre point, dont nous n'avons pas à nous occuper présentement.

[4] Cf. *Collectanea* de la S. C. de la Propagande (1893), p. 290, n. 754.

[5] Il en serait autrement d'un tabernacle qui ne serait placé que pour un temps sur un autel secondaire, v. g. pendant la durée d'une exposition publique du Saint-Sacrement au maître-autel (cf. S. R. C., 23 nov. 1880, n. 3525, ad 4).

[6] *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, t. I (1921), n. 378, p. 265.

[7] On sait que, pour ce *salut*, le prêtre doit se contenter d'ouvrir la porte du tabernacle, et qu'il ne peut sortir le ciboire qu'au moment même de donner la bénédiction (cf. S. R. C., 31 mai 1642, n. 800 ; 16 mars 1876, n. 3394, ad 1 ; 16 janv. 1886, n. 3650, ad 1 et 4 ; 26 août 1886, n. 3666 ; 30 nov. 1895, n. 3875, ad 3 ; 16 févr. 1906, n. 4180, ad 2).

[8] Sur le choix et l'ornementation de l'autel destiné à servir de résidence ordinaire à la réserve eucharistique, voir le Code, can. 1268, § 2-4.

Cet autel étant érigé de façon que la messe fût célébrée face au peuple, la présence d'un tabernacle y serait, à la vérité, fort peu opportune. Pour peu, en effet, que celui-ci fût de dimensions convenables, il constituerait, pour une portion plus ou moins notable de l'assistance, un obstacle à la vue du célébrant.

A quel parti convient-il donc de s'arrêter dans le cas, afin d'échapper aux divers inconvénients auxquels on se heurte ?

Le mieux serait, semble-t-il de renoncer purement et simplement au changement de place et d'orientation de l'autel principal [9]. Aussi bien, il est évident que la disposition architectonique de la plupart de nos églises, — à la différence de celle des anciennes basiliques romaines, — est loin de se prêter à un double changement de ce genre [10]. D'autre part, pour ce qui est de la valeur *éducative* de la célébration face au peuple, considérée comme moyen d'apostolat liturgique, d'aucuns paraissent s'en être exagéré l'importance et l'efficacité [11].

Quoi qu'il en soit, et bien qu'en principe la célébration de la messe face au peuple soit chose licite, — les rubriques du Missel (*Ritus servandus*..., tit. V, n. 3) y font allusion, mais plutôt comme à une hypothèse qui ne se réalise pas à l'ordinaire, — elle ne pourra néanmoins être chez nous que tout à fait exceptionnelle [12]. Encore faudra-t-il obtenir au préalable l'assentiment de l'Ordinaire du lieu, et veiller à ce que soient sauvegardés toujours le respect dû à l'adorable Eucharistie et l'observation des prescriptions de l'Eglise.

---

Q. — 1° Le conopée est-il obligatoire ?

2° Est-il vrai que le conopée de la couleur de l'office du jour est à laisser seulement pendant la messe, et qu'aussitôt après celle-ci on doit remettre le conopée blanc ?

3° Dans l'hypothèse d'une réponse négative à la 2e question ci-dessus, quand doit-on changer le conopée ? Est-ce pour les 1res vêpres ou simplement pour la messe ?

4° Faut-il un conopée blanc pour les « saluts » du Saint-Sacrement ?

R. — Ad I. Oui, le conopée est de stricte obligation. D'après le Code, en effet, le tabernacle où réside le Saint-Sacrement doit être paré de façon convenable, et en conformité des lois liturgiques (can. 1269, § 2). Or, les lois liturgiques exigent que le tabernacle soit couvert d'un pavillon ou conopée : « Hoc autem tabernaculum conopæo decenter opertum [1]..., » est-il dit dans une rubrique du Rituel romain (tit. IV, c. I, n. 6) ; et cette rubrique est confirmée par plusieurs décrets catégoriques de la S. C. des Rites, notamment par ceux du 21 juillet 1855, n. 3035, ad 10, *a* ; du 28 avril 1866, n. 3150, et du 10 septembre 1898, n. 4000, ad 1. Le tabernacle fût-il de matière précieuse, on ne serait pas dispensé pour autant d'observer la règle générale (S. R. C., 7 août 1880, n. 3520), et l'on ne saurait, non plus, se prévaloir d'une coutume contraire (S. R. C., 1er juillet 1904, n. 4137) [2].

Le conopée est, en effet, l'indice authentique de la présence du Saint-Sacrement dans le tabernacle — la lampe qui doit brûler devant l'autel du Saint-Sacrement n'étant pas, à elle seule, un signe suffisant de la présence eucharistique du Sauveur, car il peut y avoir des lampes allumées devant d'autres autels ; — aussi faut-il le faire disparaître dès que le tabernacle se trouve vide [3].

Ad II. Ainsi que l'*Ami* (1933, p. 886, col. 1) a déjà eu occasion de le rappeler, le conopée pourrait être invariablement de couleur blanche, celle-ci étant assignée au Saint-Sacrement ; mais il est préférable que, selon la pratique des églises de Rome, la couleur du conopée soit, à l'ordinaire, celle de l'office du jour [4] (S. R. C., 21 juillet 1855, n. 3035, ad 10).

Si, pourtant, une fonction sacrée strictement publique, — i. e. ayant par elle-même un caractère de spéciale solennité ou importance liturgique comme la grand'messe et les vêpres chantées, les fonctions annuelles décrites dans le *Memoriale rituum*, et les autres fonctions similaires, — requiert une couleur différente de celle de l'office du jour, et qu'elle se célèbre à l'autel du Saint-Sacrement ou devant lui, le conopée alors, mais uniquement durant ladite fonction, est normalement de la couleur prescrite pour cette dernière (Cf. Cérém. des év. l. I, c. XII, n. 11, et l. II, c. XVI, n. 4 ; *Memoriale rituum*, tit. I, c. I, et c. II, § IV, n. 3). Il est à remarquer qu'en aucun cas le conopée ne peut être noir ; dans les fonctions funèbres, il sera de couleur violette (cf. S. R. C., 21 juillet 1855, n. 3035, ad 10 ; 1er déc. 1882, n. 3562).

Enfin, à l'autel même où le Saint-Sacrement est publiquement exposé, le conopée, — si conopée il y a [5], — doit, pendant toute la durée de l'exposition, être de couleur blanche (S. R. C., 9 juillet 1678, n. 1615, ad 7. Cf. *ibid.*, 19 déc. 1829, n. 2673 ; *Instr. Clem.*, § 18).

[9] Qui sait, du reste, si, quelque jour, un successeur ne s'empresserait pas de remettre les choses en l'état primitif ?

[10] Sur les basiliques, voir : Martigny, *op. cit.*, p. 91-98 ; — *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II [1], col. 537-555 ; — *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. I, col. 666-668. — Par contre, dans les églises dites « gothiques », la place normale du maître-autel est sous la clef de voûte de l'abside, et il est orienté de façon que le célébrant s'y tienne tourné vers le fond de celle-ci.

[11] Selon une remarque très juste, parue l'an passé dans le *B. R.* de Montauban, la célébration face au peuple, n'est pas la vraie solution au problème de l'assistance à la messe : « la messe n'est pas une leçon de choses, ni un jeu scénique, ni une parade spectaculaire... Ce qui ne se voit pas et ne s'entend pas, reste toujours le principal. Et donc la messe est avant tout une question de foi... »

[12] Cf. la déclaration des Cardinaux et Archevêques de France en date des 18-20 juin 1945 (*Documentation catholique*, 11 nov. 1945, col. 774, note 3).

[1] « Conopæum... totum tabernaculum tegat. » (Gavanti, *De mensuris sacræ supellectilis* [append. aux rubr. du Missel]). — « Il serait mesquin de réduire le conopée à un simple rideau garnissant le devant ou la porte du tabernacle » (Barbier de Montault, *Traité pratique de la construction... des églises*, t. I, p. 191, n. 15).

[2] Cf. *Ami*, 1928, p. 622 ; 1929, p. 540 ; 1932, p. 256 ; 1933, p. 866.

[3] Cf. Mgr Durieux, *L'Eucharistie*... p. 302, n. 357, n. 3.

[4] Cf. Cavalieri, *Opera omnia liturgica*, t. IV, c. VI, décr. XIII, n. 2 (p. 69). — En Avent et en Carême, le conopée ne saurait être toujours de couleur violette : il faut qu'il soit ou bien perpétuellement blanc, ou, mieux, de la couleur de l'office du jour.

[5] Cf. *Ami*, 1933, p. 366, col. 2, note 3.

Ad III. A quel moment précis doit-on, le cas échéant, effectuer le changement de conopée ?

1. *En ce qui concerne les fonctions publiques*, la réponse ci-dessus *ad II* suffira, pourvu que, par ailleurs, on tienne compte, des observations suivantes :

*a*) Le changement de conopée ne peut jamais avoir lieu au cours de la grand'messe ni des vêpres chantées. Ainsi v. g., pour une messe d'exposition du Saint-Sacrement, on doit, dès avant cette messe et quelle que soit la couleur propre à celle-ci, mettre un conopée de couleur blanche (cf. S. R. C., 19 déc. 1829, n. 2673). De même, lorsque les vêpres solennelles ou chantées se divisent au capitule, il faut que, dès leur début, le conopée soit de la couleur demandée par la fête du lendemain.

*b*) Quand, au contraire, la messe principale est précédée immédiatement d'une autre fonction liturgique avec laquelle elle est en étroite connexion et qui requiert une couleur différente, le changement de conopée s'opère à la fin de la fonction initiale [6] (cf. Cérém. des év., l. II, c. XVI, n. 16, et c. XXVII, n. 21 ; *Mem rit.*, tit. 1, c. II, § IV, n. 3, et tit. VI, c. II, § VI, n. 2).

*c*) On sait que l'office de l'octave de la Pentecôte se termine à la fin de none, le samedi des Quatre-Temps de la même semaine (rubr. partic. du Bréviaire rom.). Par conséquent, aussitôt achevée la messe principale qui fait partie intégrante de la fonction liturgique annuelle de ce samedi, — messe pour la célébration de laquelle les ornements sacrés et la parure de l'autel étaient de couleur rouge, — il faut substituer au conopée rouge un conopée de couleur blanche, couleur de la fête de la T. Ste Trinité, qui sera célébrée le lendemain.

2. *Là où il n'y a pas célébration chorale des heures canoniales*, — notamment des vêpres, — ce serait entrer dans l'esprit de la liturgie, que d'adopter l'usage que voici :

*a*) Les jours où, — d'après l'*Ordo* suivi dans l'église ou dans la chapelle, — l'office du lendemain aurait ses premières vêpres, soit en entier, soit, tout au moins, à partir du capitule, et entraînerait un changement de couleur, ce changement, pour ce qui est du conopée, se ferait dans le courant de l'après-midi, mais plutôt après none [7]. Cependant, chaque fois qu'en Carême les rubriques prévoient, pour ces mêmes vêpres, la récitation avant midi, le changement de conopée pourrait avoir lieu avant cette récitation.

*b*) Les jours où, d'après l'*Ordo*, l'office du lendemain ne devrait commencer qu'à matines, on attendrait jusqu'au soir, — v. g. au moment de l'*Angelus*, — pour procéder au changement du conopée (cf. *Ami*, 1932, p. 101-102).

Ad IV. Quand un « salut » du Saint-Sacrement est donné, même avec l'ostensoir, immédiatement après une autre fonction liturgique, v. g. aussitôt après les vêpres solennelles, sans que, pour cela, le célébrant et ses ministres aient à s'éloigner de l'autel, il n'est pas nécessaire alors de remplacer par un conopée de couleur blanche le conopée d'autre couleur qui avait été mis sur le tabernacle pour la première des deux fonctions successives. C'est ce que la S. C. des Rites déclara le 1er décembre 1882 (n. 3559), en réponse à un doute qui lui avait été soumis à ce sujet par Mgr Isoard, évêque d'Annecy.

---

Q. — 1° Quelles sont les règles liturgiques relatives à l'ornementation des autels ? — Ceux-ci disparaissent parfois sous des « fagots » de fleurs ou de verdure, à tel point que l'on n'y aperçoit plus les chandeliers, qui pourtant, à ce qu'il me semble, sont la parure normale de l'autel !

2° Les fleurs artificielles peuvent-elles être considérées comme liturgiques ? Ne sont-elles pas, au contraire, en opposition avec l'idée de sacrifice attachée à l'autel ?

3° Quand les fleurs sont-elles permises sur l'autel, et quand y sont-elles prohibées ? — Aux messes de *Requiem*, l'autel peut-il être orné de fleurs blanches, ou, tout au moins, de plantes vertes ?

R. — Ad I. *A*) *A l'autel même.* — Il est une garniture requise à l'autel pour la célébration de la messe, et décrite au titre XX des Rubriques générales du Missel romain. Nous n'avons pas à nous en occuper présentement. Pour les jours de fête liturgique solennelle, une ornementation spéciale est mentionnée.

A moins que le Saint-Sacrement ne soit exposé au même autel [1], — un élément traditionnel et particulièrement convenable de cette ornementation est constitué par des statues de saints ou par des reliquaires, que l'on dispose alors entre les chandeliers de l'autel (Cérém. des év., l. I, c. XII, n. 12. Cf. ibid., c. XXIII, n. 4 ; Missel, *Ritus servandus*..., tit. IV, n. 5).

Dans beaucoup d'églises, c'est l'usage de mettre aussi des fleurs sur l'autel, à l'occasion des solennités religieuses. A la vérité, cet usage n'est nullement obligatoire, et il n'est pas suivi dans les grandes basiliques romaines [2] ; il n'en demeure pas moins tout à fait légitime [3] (cf. Cérém. des év., l. I, c. XII, n. 12 ; *Memoriale rituum*, tit. I, c. I, et tit. VI, c. I), à condition pourtant qu'il soit maintenu dans de justes limites.

Simple accessoire, l'ornementation florale de l'autel doit toujours être sobre et discrète ; sans quoi, ce dernier se trouverait pratiquement réduit à l'état

[6] Il en est ainsi v. g. pour la fonction annuelle du 2 février, lorsque ce jour ne tombe pas un dimanche, et pour celle de la vigile de la Pentecôte. — En pareil cas, la superposition des deux conopées est autorisée (cf. Cérém. des év., l. II, c. XVI, n. 4, et c. XXVII, n. 1 ; *Mem. rit.*, tit. I, c. I, et tit. VI, c. I). Il suffit alors de retirer, au moment voulu, le conopée placé en dessus.

[7] L'heure théorique de la récitation de none est 15 h. Or, pour none, il n'y a pas encore à changer la couleur de la parure de l'autel.

[1] Sous aucun prétexte on ne peut laisser des reliquaires à l'autel où, — ne fût-ce que pour un court « salut », — le Saint-Sacrement est exposé, soit dans l'ostensoir (S. R. C., 2 sept. 1741, n. 2365, ad 1), soit même dans le ciboire (S. R. C., 19 mai 1838, n. 2779). En présence du Maître, les serviteurs s'effacent !

[2] Cf. de Conny, *Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 45, note 1. — Barbier de Montault (*Traité pratique de la construction... des églises*, t. I, p. 370, n. 1) et Rio (*Essais liturgiques sur la disposition intérieure et l'ornementation des églises*, p. 122) se sont trompés sur ce point.

[3] A ce propos, voici la note théologique infligée par Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, à la 32e des propositions qu'il avait fait extraire des actes du synode hérétique de Pistoie : « Præscriptio vetans, ne super altaria sacrarum reliquiarum thecæ floresve apponantur : *temeraria, pio ac probato Ecclesiæ mori injuriosa.* » (Cf. Denz-Bann., n. 1532).

de vulgaire crédence. On n'y admettra donc jamais de bouquets de grandes dimensions [4] ; et c'est bien à dessein qu'à ce propos le rédacteur du Cérémonial des évêques (*loc. cit.*) s'est servi de diminutifs : « *vascula cum flosculis* ». D'autre part, la place précise, mais plutôt restreinte, assignée sur l'autel aux vases de fleurs, — savoir : l'espace qui, le plus souvent sur un gradin, sépare les chandeliers alignés à droite et à gauche de la croix (cf. *Mem. rit.*, tit. I, c. II, § IV, n. 3 ; tit. III, c. I ; tit. VI, c. II, § VI, n. 2), — ne permet pas d'en multiplier le nombre [5].

Par ailleurs, il faut aussi qu'un goût très sûr préside à l'agencement élégant des fleurs et des feuillages, puis au choix des vases destinés à les recevoir : « ... sed et vascula cum flosculis... *studiose ornata* adhiberi poterunt », est-il dit dans le Cérémonial des évêques (*loc. cit.*) [6].

Enfin on aura soin d'observer strictement les règles ecclésiastiques qui interdisent l'emploi de feuilles et de feuillages à l'autel pour l'office et pour la messe du temps à certaines périodes de l'année liturgique et pour plusieurs autres fonctions sacrées (cf. plus loin notre réponse *ad III*).

*B*) *Aux entours de l'autel.* — Là encore, si, pour rehausser l'éclat d'une solennité, on juge opportun de mettre des feuillages et des fleurs, il faut savoir ne pas dépasser une sage mesure. Ce serait un abus intolérable de prétendre décorer une église ou une chapelle comme on ferait d'un salon mondain, et d'encombrer de plantes le sanctuaire, au point de le transformer en une sorte de bosquet ou de parterre, où la circulation serait plus ou moins difficile, et où l'accomplissement normal des cérémonies deviendrait à peu près impossible [7].

Ad II. On lit dans le Cérémonial des évêques (*loc. cit.*) : « ... Sed et vascula cum flosculis frondibusque *odoriferis*, seu *serico contextis*, studiose ornata adhiberi poterunt ». D'où il ressort que l'utilisation de fleurs artificielles, — et, *a fortiori* de plantes naturelles stérilisées, — pour parer l'autel, ne peut être proscrite au nom des règles liturgiques.

*A*) Malgré cela, il est hors de doute qu'en principe, les fleurs naturelles et vivantes, méritent la préférence. En les faisant servir au culte du Seigneur, c'est, dit Barbier de Montault [8], « la créature même de Dieu qu'on Lui offre en hommage, suivant cette maxime ancienne, et admirable formule de foi catholique : *De donis Dei offero Deo* » [9]. Toutefois, dans la pratique, afin d'éviter divers inconvénients, on ne choisira que des fleurs, sinon inodores, du moins d'un parfum modéré ; on les utilisera fraîches coupées, et, autant que possible, débarrassées des vers et des insectes ; enfin on aura soin de les renouveler fréquemment.

Il importe de bien remarquer que ce qui vient d'être dit au sujet des fleurs naturelles à placer entre les chandeliers de l'autel, ne s'applique qu'aux fleurs *coupées*, et ne peut être étendu aux plantes naturelles *en pot*. Si, en effet, il est défendu de déposer un instant sur l'autel, — à quelque endroit d'ailleurs de celui-ci que ce soit, — v. g. des aliments à bénir (cf. Rituel rom, tit. VIII, c. I, n. 9), combien a fortiori doit-il l'être d'y mettre, et cela pour un certain temps, des vases contenant du terreau [10] !

*B*) Quant aux fleurs artificielles, une des conditions de leur admission pour l'ornementation de l'autel est qu'elles ne soient pas de matière vulgaire. Comme on l'a vu, le Cérémonial des évêques suppose que ces fleurs sont *en soie*. Il semble qu'à la rigueur, et jusqu'à décision contraire, elles pourraient être de mousseline fine. En outre, par leur forme artistique et par leur coloris, elles doivent se rapprocher le plus possible des fleurs naturelles et vivantes. Il faut reconnaître qu'à cet égard on est parvenu à des résultats satisfaisants. On bannira donc à tout jamais de l'autel : les fleurs en papier, — même doré ou argenté ; — celles en clinquant ; et aussi les bouquets plats ou épais, ou bien par trop symétriques, ou bien aux couleurs criardes.

Une autre condition encore pour que les bouquets artificiels puissent être placés sur l'autel, entre les chandeliers de celui-ci, c'est que les fleurs ne portent pas d'ampoules électriques (cf. S.R.C., 17 janvier 1908, n. 4210, ad 1) (cf. *Ami* 1924, p. 543, col. 1).

Une troisième condition est que les fleurs artificielles destinées à l'autel soit toujours maintenues dans un état de propreté parfaite. Or, c'est un fait d'expérience, que, malgré les précautions prises pour cela, elles se conservent difficilement telles et qu'elles durent assez peu. Malheureusement, le remplacement en est toujours plus ou moins dispendieux [1].

Ad III. *A*) Fleurs et feuillages sont à exclure de l'autel, — et, même du sanctuaire, — dans les circonstances suivantes :

[4] Selon quelques auteurs (v. g. Barbier de Montault, *op. cit.*, t. I, p. 371, n. 5), il convient que vases et fleurs ne dépassent pas le niveau de la bobèche des chandeliers. Vu les dimensions qu'ont parfois ces derniers, il est à craindre que la marge ainsi laissée ne soit encore trop grande.

[5] « Altare ne ultra quam citati loci liturgicorum codicum permittent, vasis florigeris aut floribus aliter dispositis occupetur » (*Ephem. liturg.*, 1917, p. 102). — Cf. *Ami* 1925, p. 234, col. 1, note 2.

[6] Il faut exclure de l'autel les vases en faïence ou en porcelaine, car, « même avec des dessins religieux, ils sont généralement vulgaires tant pour la forme que pour l'ornementation » (Barbier de Montault, *loc. cit.*, n. 3).

[7] Hélas ! l'abus existe, et il se manifeste parfois jusque dans des chapelles de couvent, — voire de séminaire, — v. g. lors de l'exposition publique du Saint-Sacrement pour les exercices de l'Adoration perpétuelle.

Mais c'est principalement dans l'église de certaines paroisses urbaines qu'on le voit sévir, à l'occasion de la célébration de ce que l'on appelle *un grand mariage*. « Avant, pendant et après cette cérémonie, a fait observer Mgr Isoard, ce n'est plus une église. Avant et après, c'est l'atelier d'un entrepreneur ; pendant, c'est un salon où se signe le contrat... » (*Le système du moins possible...*, p. 34).

[8] D'après Rio, *op. cit.*, p. 124.

[9] Le symbolisme est particulièrement apparent dans la jonchée traditionnelle étendue sur le parcours de la procession solennelle de la Fête-Dieu. Mais que devient-il, si, dans ladite jonchée, l'on fait entrer des copeaux ou de la sciure coloriés ?

[10] Cf. Hægy, *Manuel de liturgie*, 13e édit., t. I, p. 57, n. 98 ; — Pilkington, *La chiesa e il suo arredamento*, p. 60 ; — *Ami* 1924, p. 510. — Ces vases, dûment recouverts, pourraient néanmoins être utilisés hors de l'autel.

[1] Toutefois, des fleurs artificielles sous *globe* ne seraient pas de mise à l'autel (cf. *Ami*, ibid). — Cf. d'Ezerville, *Traité pratique de la tenue d'une sacristie*, p. 278-279.

1° Les jours et dans les fonctions liturgiques où le port de la dalmatique et de la tunique est interdit aux ministres sacrés, et, par conséquent :

*a*) Aux messes dominicales ou fériales *de tempore* [2] : en Avent, sauf le troisième dimanche [3] ; en Carême [4], sauf, d'une part, le quatrième dimanche, et, d'autre part, — mais uniquement pour ce qui est des feuillages — le dimanche des Rameaux [5]; enfin aux Quatre-Temps autres que ceux de la Pentecôte.

*b*) A l'office dominical ou férial de *tempore* auquel correspondent respectivement les messes mentionnées ci-dessus (cf. Cérém. des év., l. II, c. XIII, n. 2 et 11, et c. XX, n. 1 et 2 ; *Mem. rit.*, tit. II, c. I).

*c*) En outre, durant les fonctions liturgiques annuelles décrites dans les livres liturgiques, notamment dans le *Memoriale rituum,* — i. e. : durant celles du 2 février (cf. *Mem. rit.*, tit. I, c. I), du Samedi Saint (cf. *ibid.*, tit. VI, c. I), et, *a pari*, de la vigile de la Pentecôte, — bien qu'à la messe solennelle qui suit, le diacre doive être revêtu de la dalmatique, et le sous-diacre, de la tunique. Ces jours-là, les fleurs ne sont placées entre les chandeliers de l'autel qu'au moment même où va commencer la messe principale (cf. *Mem. rit.*, tit. I, c. II, § IV, n. 3 ; tit. VI, c. II, § VI, n. 2).

2° A toutes les fonctions funèbres (cf. Cérém. des év., l. II, c. XI, n. 1), et donc : aux funérailles des adultes, à l'office des morts et aux messes de *Requiem.* Et il n'y a place alors pour aucune exception, pas même en faveur de plantes qui, tel v. g. le cyprès, — symboliseraient le deuil [6].

*B*) Dans toutes les autres circonstances, les fleurs et les feuillages sont, — en principe, — autorisés à l'autel [7].

Néanmoins, selon une remarque judicieuse de Bourbon, « il serait à propos de ne point les mettre à l'autel aux jours de fêtes semi-doubles ou autres jours auxquels on peut dire des messes basses de *Requiem ;* car, d'une part, il serait gênant d'avoir à les enlever parce qu'un prêtre voudrait dire une messe des morts, et, d'autre part, il serait peu convenable qu'un autel fût ainsi orné pendant qu'on y dit une messe de *Requiem.* » (*Introd. aux Cérém. rom.*, p. 26).

Pour un motif analogue, les jours où, soit en Carême, soit aux Quatre-Temps d'hiver ou d'automne, on fait l'office d'une fête non classique, la présence de fleurs sur les autels serait plutôt inopportune. Ces jours-là, en effet, chaque messe privée peut, au gré du célébrant, être ou bien celle de la fête dont se dit l'office, ou bien la messe propre de la férie occurente. Or, il serait anormal que, pour cette dernière messe, l'autel eût la moindre parure de fête [8].

[2] Cependant, même alors, il pourrait y avoir des fleurs à l'autel : *a*) si le Saint-Sacrement y était publiquement exposé ; — *b*) ou encore à l'occasion de la première communion des enfants (S. R. C., 15 mai 1878, n. 3448, ad 11).

[3] L'exception vaut aussi pour les jours de la même semaine dans lesquels on reprendrait la messe *Gaudete* de ce troisième dimanche.

[4] On tolère néanmoins des fleurs à l'autel de S. Joseph, durant le mois de mars (cf. S. R. C., *decr. cit.*).

[5] Ce jour-là, il peut y avoir à l'autel, entre les chandeliers, des vases portant des rameaux ou des palmes (cf. *Mem. rit.*, tit. III, c. I).

[6] « [In defunctorum missis] nonnullæ ecclesiæ in usum habent, inter candelabra collocare cupressus ; sed earum usui aperte renititur laudatum Cæremoniale [episcoporum], quod nedum excludit ornamenta festiva et imagines, sed etiam vult altare paratum esse *simpliciter cum sola cruce et sex candelabris* : quæ profecto verba excludunt quæcumque alia ornamenta, licet feralia et funeris argumenta. » (Cavalieri, *Opera omnia liturgica*, t. III, p. 50).

[7] Si, à l'ordinaire, l'autel est paré de fleurs, il sera bien difficile de marquer, sans jamais sortir de la mesure, les différents degrés de solennité des fêtes (cf. Rio, *op. cit.*, p. 124-125).

[8] Dans les églises capitulaires et autres semblables, la même anomalie est à éviter à l'autel secondaire où, lorsqu'une fête classique a lieu en Carême ou aux Quatre-Temps susdits, on célèbre après none, sans assistance chorale, une messe conventuelle de la férie occurente. — Sur la nécessité de célébrer cette messe hors de l'enceinte du chœur, voir *Ami* 1933, p. 748, col. 1, *c*, et col. 2, note 3.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus bibliographiques

Henri RONDET, S. J., professeur au scolasticat de Fourvière. — **Problèmes pour la réflexion chrétienne.** — In-12 de 220 p., 100 f. — Paris, Spes, 1945.

Ce petit livre renferme sept études publiées au cours de la guerre, principalement dans la revue *Cité nouvelle.* Titres pour la plupart suggestifs : I. Croyons-nous encore au Péché originel ? — II. Le mystère de notre Union au Christ et le problème de notre personnalité. — III. Le problème de la vie future. — IV. L'Enfer et la conscience moderne. — V. Peut-on être damné pour un péché mortel ? — VI. Eglise et corps mystique. — VII. La Messe est-elle un sacrement ?

Plusieurs de ces graves problèmes, délibérément écartés par beaucoup de nos contemporains, ne laissent pas d'inquiéter les consciences. En étudiant le problème du mal, la personnalité humaine, la valeur morale de nos actes, la destiné de l'humanité, les philosophes laissent percer de ces inquiétudes auxquelles la foi chrétienne seule paraît donner une réponse satisfaisante. Mais encore faut-il que cette foi soit exposée correctement et sans déformation. C'est à quoi s'est employé l'auteur et, dans un langage clair et précis, il explique l'enseignement de l'Eglise sur ces grands problèmes. La place qui nous est ici mesurée ne nous permet pas de dire tout le bien que nous pensons spécialement de l'article sur le péché originel et des deux études sur l'enfer. Le P. Rondet a su y montrer les points de contact de la pensée moderne avec la doctrine traditionnelle de l'Eglise : c'est là, de la théologie catholique et thomiste, une mise en valeur susceptible de faire un bien immense en plus d'un esprit prévenu. L'auteur ignore la polémique : d'une opinion discutable, il sait tirer tout le profit possible en la replaçant dans une perspective d'orthodoxie absolue.

Collection « Sources chrétiennes ». — HIPPOLYTE. — **Commentaire sur Daniel.** — In-8. — Texte grec et traduction française, 404 p., 450 f. ; traduction seule, 240 p., 300 f. — Paris, Edit. du Cerf, 1947.

S. Hippolythe et un auteur qui écrivait au début du III[e] siècle, à Rome. De sa vie agitée, on sait peu de chose et presque tout ce qu'on en connait donne lieu à des controverses, qu'il s'agisse des événements ou même des livres dont il faut lui attribuer la composition. Les détails donnés par l'auteur du *Commentaire sur Daniel*

sont assez précis pour permettre à M. Bardy, qui a écrit une introduction fort érudite à cette édition d'en fixer la composition à Rome, vers 202-204.

La crise montaniste avait contribué puissamment à inquiéter les chrétiens romains au sujet de la fin du monde dont la persécution de Septime-Sévère semblait le prodrome. Pour dissiper ces craintes, saint Hippolyte déclare qu'il faut interroger l'Ecriture sainte et elle seule, non les révélations particulières. Or, de tous les auteurs sacrés, Daniel est celui qui a donné le plus d'indications sur la fin du monde et ses signes avant-coureurs. De là, le choix de ses écrits pour apaiser les terreurs injustifiées des Romains.

Le *Commentaire* était donc un ouvrage d'occasion. Mais il se trouve d'être en même temps le premier travail d'exégèse proprement dite qui nous soit parvenu de l'antiquité chrétienne. C'est en effet l'explication d'un livre entier étudié pour lui-même, et non plus seulement l'utilisation d'un ou plusieurs versets, détachés de leur contexte et expliqués pour servir soit à la controverse avec les non-chrétiens, soit à l'édification et à l'instruction des fidèles.

L'établissement du texte grec et sa traduction sont dus à M. l'abbé Lefèvre. Les lacunes du texte grec (laissées en blanc) sont comblées dans la traduction française grâce à la traduction allemande (non reproduite) des vieilles versions slavonnes. Avec l'Introduction de M. Bardy, des notes précieuses courant au bas des pages et quatre tables finales font de cette publication intéressante un bon instrument de travail.

---

Abbé John A. O'Brien. — **La Foi de millions de croyants.** *Preuves du catholicisme.* Trad. et adaptation du P. Hilaire-Marie Tardif, O. F. M. Préface de S. Exc. Mgr Gauthier, archevêque de Montréal (Canada). — In-8 de x-558 p. — Montréal, Granger frères, 54 ouest, rue Notre-Dame.

Ce livre est écrit par un prêtre américain et traduit par un religieux canadien. La préface de Mgr Gauthier laisse entendre qu'il est venu là bas à son heure car le communisme et l'hérésie y font, contre notre sainte religion, une propagande effrénée. Bien que la « Foi de millions de croyants » ait une portée générale, son auteur a voulu néanmoins diriger ses efforts et organiser son plan de défense vers des buts précis. Aussi ne doit-on pas s'étonner de n'y pas trouver toutes les pièces de l'arsenal apologétique traditionnel, et d'y trouver parfois ce que nos meilleurs ouvrages passent sous silence.

L'ouvrage comprend cinq parties : I. *Quelle est la véritable Eglise du Christ ?* L'Ecriture, l'Histoire et la Raison montrent dans l'Eglise catholique romaine la véritable Eglise instituée par le Christ. II. *L'Eglise est-elle un maître infaillible ?* Deux points sont ici particulièrement approfondis : l'infaillibilité du pape et l'interprétation de la Bible par l'Eglise. Ce sont là, sans doute, deux sujets de vive controverse avec l'élément protestant. III. *Les sacrements, canaux de la grâce divine.* Comment le Christ applique les fruits de la Rédemption aux âmes humaines. IV. *L'Eglise est-elle l'ennemie de la femme ?* Ici, nous sommes très certainement en Amérique où, grâce à la facilité du divorce, certains non-catholiques doivent accuser facilement Rome d'intolérance à l'égard du féminisme. L'auteur conclut que « le foyer chrétien est le rempart de la raison ». V. *La messe et autres dévotions.* M. O'Brien y expose des questions très pratiques : la messe du dimanche, l'invocation des saints, le purgatoire et les prières pour les défunts, le chemin de la Croix, le culte du Sacré-Cœur, le culte de la Sainte Vierge, etc... On ne s'étonnera pas de trouver un chapitre sur l'Eglise et la tempérance, et sur l'utilité de l'Eglise pour l'humanité.

La traduction française mérite de prendre place dans les bibliothèques de nos cercles d'études. Après chaque chapitre, en effet, l'auteur a disposé un certain nombre de questions à discuter dans les réunions d'étudiants. Ce qui fut utile de l'autre côté de l'Océan le sera à coup sûr de ce côté-ci.

Mgr de Solages. — **La théorie de la guerre juste.** *Genèse et Orientation.* — In-12 de 160 p. Collection « Questions disputées ». — Paris, Desclée, 1946.

Dans l' « avertissement » liminaire, Mgr de Solages délimite l'objet de son étude : déterminer sous quelles influences, à travers quelles étapes, selon quelle orientation s'est développée la théorie de la guerre juste. L'aspect historique de la question n'est pas négligé, bien que l'auteur se soit placé surtout au point de vue du théologien et plus précisément du théologien du développement du dogme et de la théologie. Il veut, en effet, exposer le mécanisme psychologique et sociologique de ce développement, son impulsion initiale, ses ressorts secrets, son aspiration ultime.

Dans le problème de la « guerre juste », l'article 1 de la question 40 (IIa-IIæ de la *Somme théologique)*, résume l'essentiel de la doctrine catholique. Mais saint Thomas n'est ici qu'un écho de la tradition, vue à travers le Décret de Gratien. Pour connaître les premières réactions de la pensée chrétienne devant ce problème, il faut remonter à S. Augustin. Si S. Augustin s'est intéressé à la guerre, c'est surtout sous l'angle où elle soulève le problème du mal et de la Providence. Sa théorie de la guerre juste est assez voisine de celle de Cicéron, dont elle se distingue cependant par l'esprit évangélique qui l'anime. La juste guerre ne peut naître que de l'injustice de l'adversaire, et il faudrait avoir perdu tout sentiment humain pour endurer ou envisager sans douleur les maux si grands et si cruels qu'entraîne une guerre, même juste.

Pendant des siècles, la pensée chrétienne a fait simplement écho à la pensée d'Augustin. Il faut arriver au XVIe siècle, à l'humanisme et à l'aurore de l'école de Salamanque pour trouver vraiment du nouveau, avec l'œuvre de François de Vitoria. C'est qu'il s'agit pour Vitoria d'une question d'actualité qui le passionne et qui est liée à un ensemble de problèmes de philosophie politique (fondement de la société, autorité et indépendance du pouvoir civil, droit de colonisation, droit des gens) auxquels il s'est attaché avec prédilection. Les violences et les injustices de la colonisation espagnole en Amérique l'ont préoccupé et indigné. Son regard s'est également porté sur les guerres européennes de son temps. Les problèmes politiques qui se posent au début du XVIe siècle l'intéressent. « La guerre totale », comme nous disons aujourd'hui, n'a pas échappé à sa perspicacité ; il la réprouve, elle est « *diabolique et digne du feu de l'enfer.* » Mais le point précis sur lequel Vitoria est en progrès sur S. Thomas, c'est beaucoup moins cette prise de contact avec les faits concrets, que la conception de la norme ultime de la juste cause : le bien commun *de l'univers,* bien commun résultant non d'un contrat, comme l'estime Suarez, mais d'une loi générale supérieure à tout contrat.

Cette idée est féconde et prendra une forme plus explicite avec Taparelli : la solidarité des Etats dans la justice, fondement d'une « société universelle », d'une société internationale, la « Société des Nations » ou encore « les Etats-Unis ». Conception remarquable chez un auteur du milieu du XIXe siècle, et qui ouvre de nouvelles perspectives sur la notion de la guerre juste. Dans cette conception, le droit de guerre passerait de l'autorité de chacun des Etats à l'autorité internationale : il n'y aurait plus, comme juste guerre, que la guerre opération de police internationale.

Il nous est impossible d'analyser tous les détails d'une théologie que l'auteur présente avec une maîtrise incomparable. Il suffit d'en avoir tracé les grandes lignes. Si la société humaine est loin encore d'atteindre l'idéal moral national et international que supposerait la conception de Taparelli, du moins Mgr de Solages a eu l'heureuse pensée de clore son petit volume par un exposé des « Messages de Noël du Pape Pie XII. » C'est pour les catholiques une consolation d'entendre